مباني الفكر الإسلامي (٢)



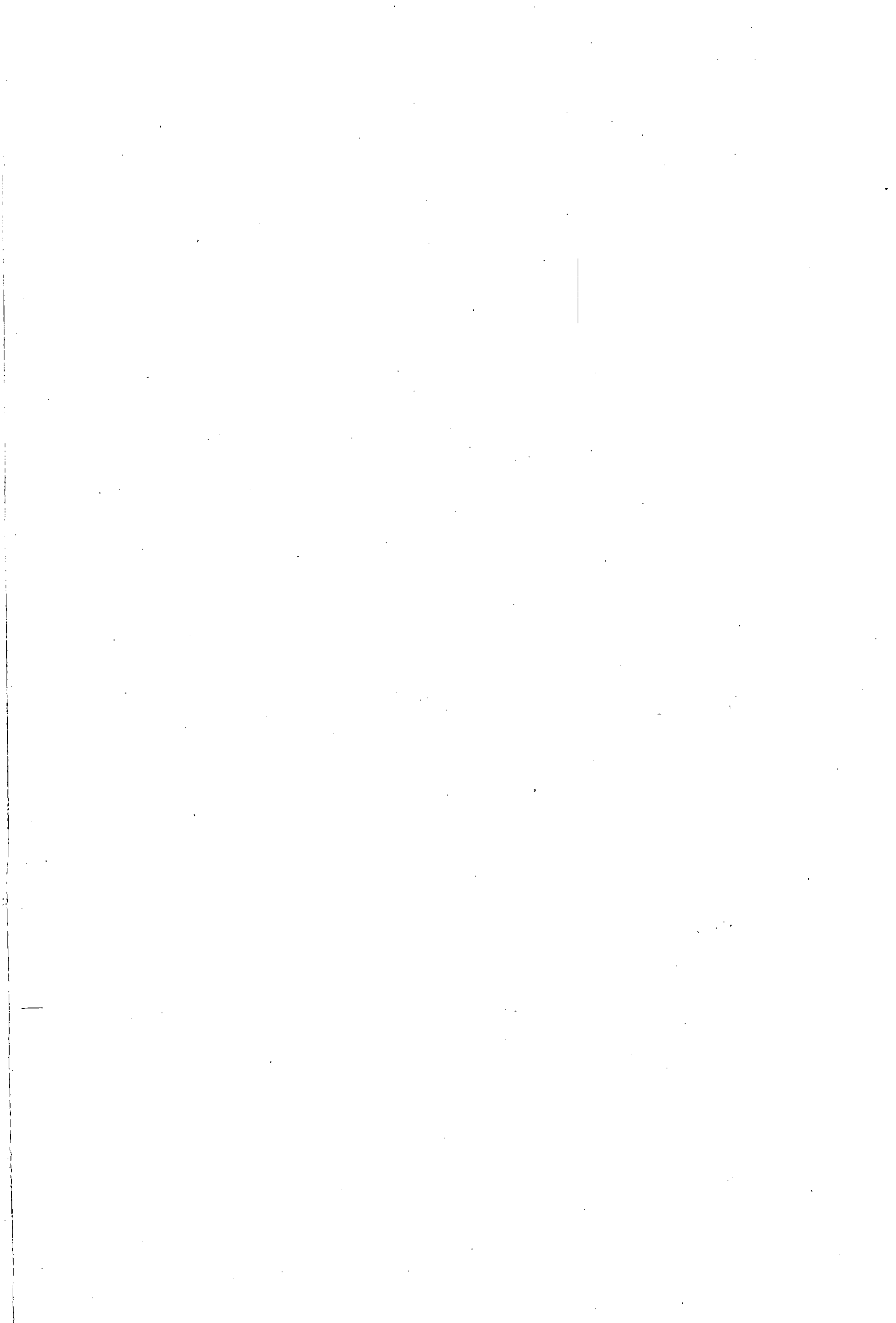
الشيخ عبد الرسول عبوديت

الشيخ مجتبى مصباح

ترجمة

الشيخ حسنين الجمال





الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-201-6

[٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ]



العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - mail: almaarf@shurouk.org

تصميم:

سيد مهدي حسيني

إخراج فني:

ماجد مصطفى

طباعة:



07762001 - 70743117
dpidigitalprint2020@gmail.com

الفهرس

المقدمة

تُعدّ أبحاث معرفة الله من الأبحاث العقائدية الأساسية التي تُطرح في الكتب التعليمية - من صفوف الابتدائي إلى المراحل الجامعية - بأنحاء مختلفة. وتُبحث أيضًا في المستويات الكلامية والفلسفية المتخصصة، لكن من خلال الاستفادة من مصطلحات علمية وبمنهجية بحثية أدقّ وأعمق. ولمّا كان البحث والتحقيق فيها يعتمد على المنهج العقلي بشكل أساس، احتجنا في البحث العميق فيها إلى التعرف على المباني الفلسفية. ومن جهة أخرى، تحتاج دراسة الفلسفة إلى وقت طويل وجهد حثيث، لذا، تكتفي الكتب التدريسية من البراهين البسيطة والتي تتعرض قليلًا جدًّا إلى المباني والاصطلاحات الفلسفية. لكن هذا النحو من البحث والكتابة غير مطلوب لنا، لسببين:

أولًا: يبقى الطلاب الجامعيون محرومين من المعارف العميقة المذكورة في المستويات التخصّصية من الكلام والفلسفة،

وثانيًا: هذا النحو من الكتابة والبحث لا يجيب عن بعض الشبهات التي تكون عالقة في أذهان طلاب الجامعات.

لذا، نرى ضـرورة التعرف على المباني الفلسفية بنحو مبسّط وفيما ينفع في الفهم العميق لأبحاث معرفة الله. ولا يخفى أن بناء أسس العقائد الدينية على مبان فلسفية قويمة - الذي قلّما يحصل -، يُعدّ أمرًا ضروريًّا، كما أنه لازم لأجل الإجابة عن الكثير من الأسئلة الاعتقادية.

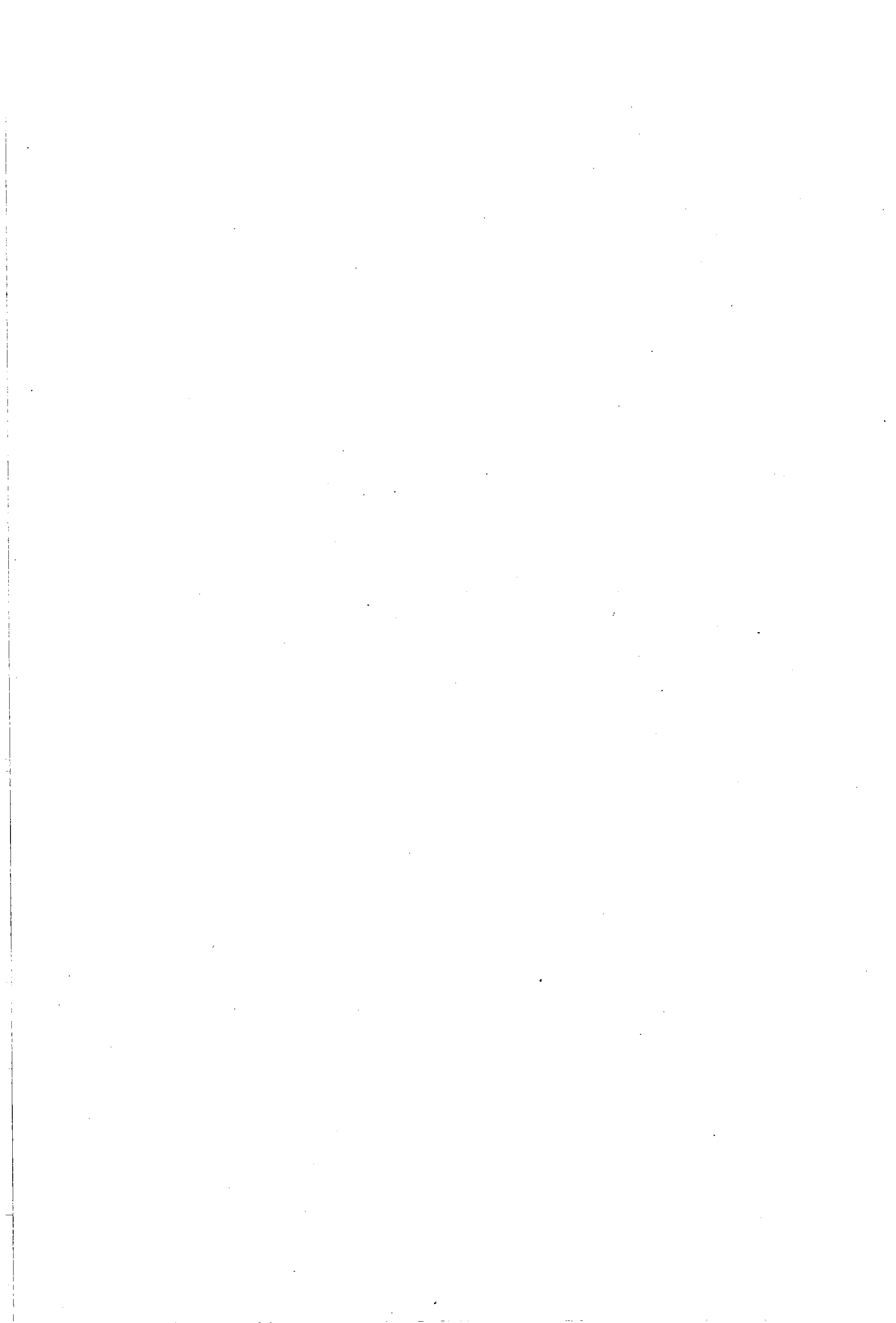
والكتاب الذي بين يديك، قد كتبناه لأجل هذا الهدف. لذا، بيّنا فيه المباني الفلسفية الضرورية لأبحاث معرفة الله، بلغة سلسة وأسلوب مبسّط ومستدَل عليه. ثم أثبتنا أساس العقائد الدينية بناء على ذلك، وأجبنا بشكل مناسب عن الشبهات المرتبطة بهذا المجال.

بدأنا الحديث في هذا الكتاب عن مباحث كلية تتعرض لأنواع معرفة الله وضرورة التعمق فيها، ثم شرحنا بعض المباحث الفلسفية العامة التي سنستفيد منها في بحث معرفة الله. وتشتمل هذه المباحث على ما يلي: المواد الثلاث، العلّة والمعلول، وهما من المباحث العامة للوجود. وقد سعينا إلى أن نقتصر على قدر الحاجة من البحث الفلسفي، وتجنّبنا قدر المستطاع ذكر الأقوال المختلفة والمصطلحات المتنوعة التي تؤدي إلى تشويش ذهن القارئ. وعلى أساس هذه المباني الفلسفية التي أثبتناها، بحثنا عن إثبات وجود الله وصفاته، ثم أجبنا عن بعض الشبهات.

وتجدر الإشارة إلى أننا استفدنا كثيرًا في الدرس الثاني إلى الدرس السابع، من فصول كتاب درآمدى بر فلسفه إسلامى، بالنحو التالي: الدرس الثاني والثالث من هذا الكتاب منستفادان من الفصل الخامس والسادس، مع بعض التغييرات الجزئية، والدرس الرابع مستقى من الفصل السابع والتاسع، والدرس الخامس مأخوذ من الفصل الثامن مع بعض التصرفات، والدرس السادس هو جزء من الفصل الحادي عشر والثاني عشر مع إجراء بعض التعديلات، والدرس السابع مستفاد من الفصل العاشر مع بعض التغييرات الجزئية. كما أننا في هذه الطبعة الجديدة من هذا الكتاب، أجرينا بعض التعديلات على عدد من الدروس، وأضفنا بعض المباحث المرتبطة بصفات الله.

وفي نهاية المطاف، نتقدم بالشكر الجزيل إلى كل الأساتذة المحترمين الذين أشرفوا على إعداد هذا الكتاب وساهموا بملاحظاتهم القيّمة وآرائهم المفيدة.

عبد الرسول عبوديت
مجتبى مصباح



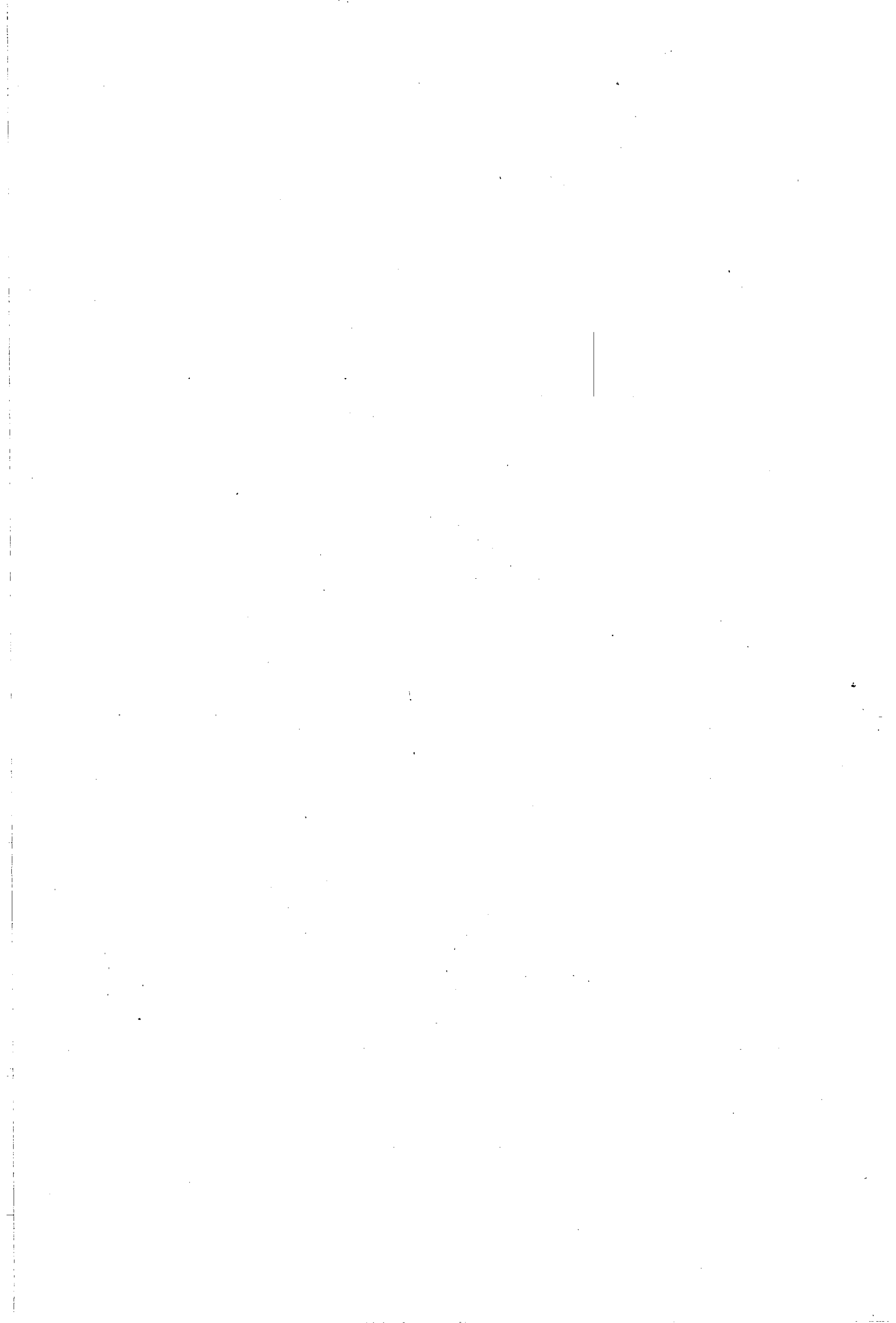


الدرس الأول:

كليات

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. إدراك ضرورة تعميق المعرفة بالله، بعد أن يكون التفت إلى الإبهامات المرتبطة بهذه المعرفة.
٢. سبر أغوار مباحث هذا الكتاب بشوق شديد، مع إدراكه لضرورة تعميق المعرفة بالله.
٣. توضيح علاقة المعرفة بالله مع سائر مباني الفكر الإسلامي.
٤. التعرف على أقسام طرق معرفة الله.
٥. توضيح الدليل على اختيار معرفة الله العقلية من بين سائر أقسام المعرفة.
٦. بيان الارتباط الحاصل بين مباحث هذا الكتاب.

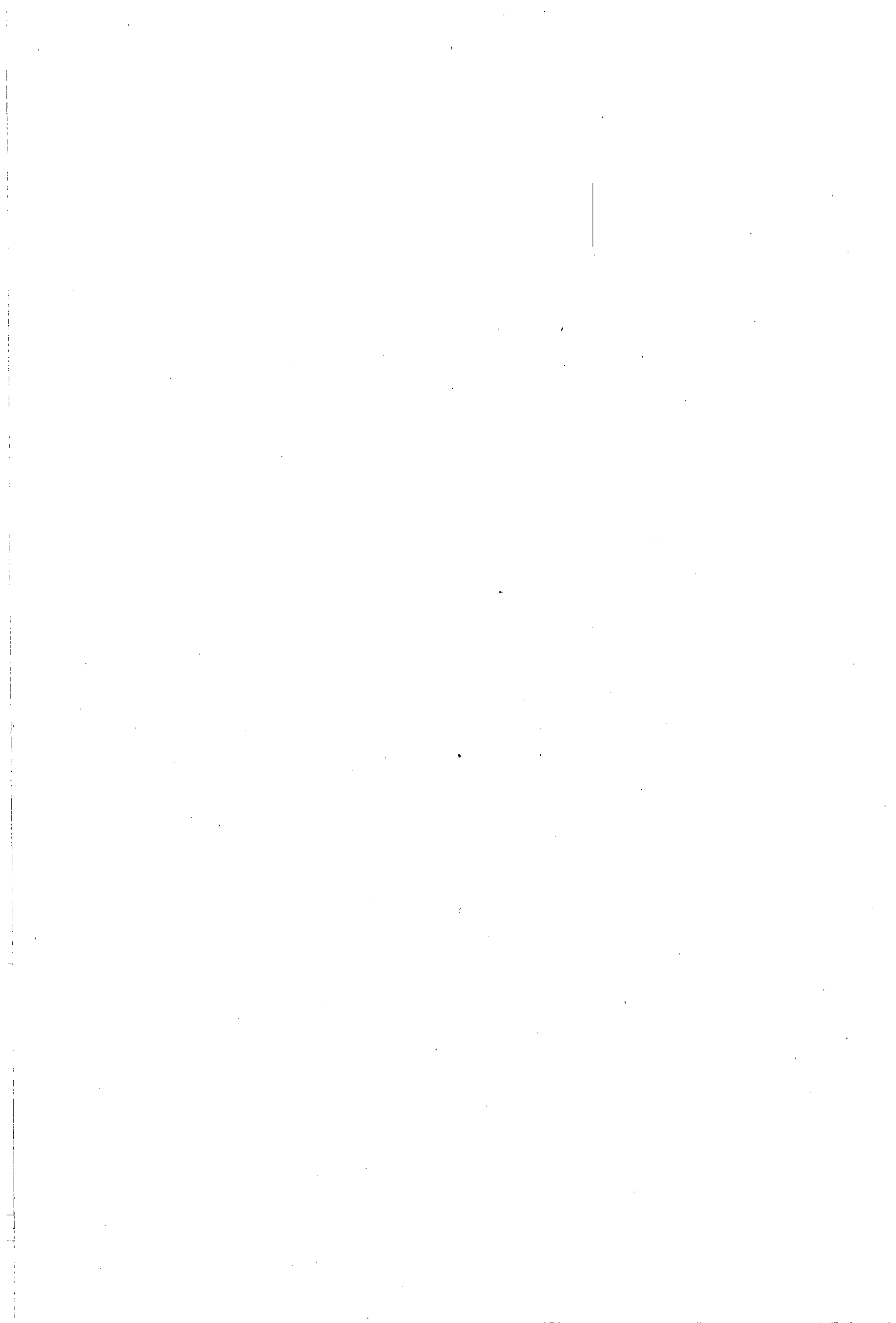


ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

لَوْ يَعْلَمُ النّاسُ ما في فَضْلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ما مَدُّوا أَعْيُنَهُمْ إلى ما مَتَّعَ اللَّهُ بِهِ الْأَعْداءَ مِنْ زَهْرَةِ الْحَياةِ الدُّنْيا وَنَعيمِها، وَكانَتْ دُنْياهُمْ أَقَلَّ عِنْدَهُمْ مِمّا يَطَؤُونَهُ بِأَرْجُلِهِمْ، وَلَنُعِّمُوا بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَتَلَذَّذُوا بِها تَلَذُّذَ مَنْ لَمْ يَزَلْ في رَوْضاتِ الْجِنانِ مَعَ أَوْلِياءِ اللَّهِ. إِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعالى آنِسٌ مِنْ كُلِّ وَحْشَةٍ، وصاحِبٌ مِنْ كُلِّ وَحْدَةٍ، ونُورٌ مِنْ كُلِّ ظُلْمَةٍ، وقُوَّةٌ مِنْ كُلِّ ضَعْفٍ، وشِفاءٌ مِنْ كُلِّ سُقْمٍ[1].

---

(١) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٨، الصفحة ٢٤٧.



المقدمة

نجد من المناسب أن نشرع بتوضيح لمباحث هذا الكتاب قبل الخوض بمباحث معرفة الله، بل حتى قبل إثبات المقدمات اللازمة لهذه المباحث. ولأجل ذلك، سوف نتحدث في هذا الدرس عن ضرورة معرفة الله وتعميق هذه المعرفة، ونشير إلى ارتباطها بسائر المباني الفكرية الإسلامية، ثم نذكر الطرق المتعددة لمعرفة الله ليتّضح سبب اختيار المنهج العقلي. ونعقّب هذا البحث ببيان العلاقة بين الفلسفة وبين معرفة الله العقلية، ونشير في النهاية إلى المباحث التي يشتمل عليها هذا الكتاب.

١. ضرورة معرفة الله

ليس التوحيد أول أصل من أصول الدين الإسلامي فحسب، بل هو محور الأديان السماوية كلها. لذا، سُمّيت هذه الأديان بالتوحيدية؛ بحيث كانت أولى دعوات الأنبياء هي دعوة الناس إلى التوحيد. ومن

الواضح أن نبي الإسلام ﷺ بدأ دعوته بتعريف الناس على الله الواحد، ثم دعاهم للإيمان به، وحينئذ يعبدونه ويطيعونه كي يصلوا إلى السعادة والخلاص الأبديين. وبالتالي، يرى الإسلام أن الحياة السعيدة والوصول إلى الخلاص الأبدي يحصلان من خلال إطاعة الأوامر الإلهية. ولا تحصل هذه الطاعة إلا عبر: الإيمان بالله وهدايته وبالحياة الأبدية بعد الموت. ولا يخفى أن السير قدمًا في هذا الطريق يحتاج إلى معرفة الله أولًا. لذا، يرى الإسلام أن أول خطوة للوصول إلى السعادة الحقيقية هي معرفة الله.

ومن هنا، يذهب الإسـلام إلى استحالة الوصول إلى السعادة الدنيوية أو الأخروية، سـواء على الصعيد الفردي أو الاجتماعي، من دون الإيمان بالله. وينظر الإسلام إلى وجود ارتباط بين الإيمان بالله وبين شؤون الحياة كلها، الأعم من: الثقافة، والتربية والتعليم، والأخلاق، والمعنويات، ونمط الحياة، والعلاقات الأسرية والاجتماعية، وحقوق الإنسان، والاقتصاد، والسياسة، والحكومة، والعلاقات الدولية، والحرب والصلح. ولا يمكن وضع برنامج عمل أو توصيات قابلة للتنفيذ، في أي شأن من شؤون الإنسان، من دون ملاحظة: دور الله في عالم الوجود وعلاقة الإنسان بالله ومسؤولية الإنسان أمام الله.

وبغضّ النظر عن قبولنا بهذا الادّعاء أو عدم قبولنا له، إلا أنه يُلزمنا بالبحث والتفكير بشكل صحيح عن هذه المسألة الدينية، قبل الخوض في كثير من الأمور المهمة التي تحتاج إليها المجتمعات الإنسانية بشكل كبير. وإن ظهر لنا صحة هذا الادعـاء، فلا بد من عدّه من

المباني الأساسية في البحث عن المسائل المرتبطة بالشؤون الحياتية التي سلف ذكرها.

٢. ضرورة تعميق معرفة الله

قد يُقال إنه مع لزوم معرفة الله، إلا أننا لا نحتاج إلى البحث عنها بشكل كبير؛ لا سيما أننا - نحن المسلمين - نقبل وجود الخالق، وقد سمعنا وقرأنا الكثير من المسائل في هذا المجال منذ نعومة أظفارنا إلى اليوم. وعلى هذا الأساس، لا حاجة لنا في صرف مزيد من الوقت في هذا المجال؛ لا سيما أننا نحتاج في المجالات الأخرى إلى جهد نظري وعملي. وبالتالي، يجب أن لا نهدر وقتنا في الأمور غير الضرورية والمتكررة.

والجواب أنه يجب أن يُعلم أن لمعرفة الله مراتب. ونحن نحتاج إلى تعميق معرفتنا به لأجل الوصول بشكل أفضل إلى سائر الأهداف. وهذا يتّضح أكثر في هذا الزمان، حيث كثرت الشبهات المرتبطة بأصل وجود الله أو بعلاقة الاعتقاد التوحيدي بسائر شؤون الحياة ومجالاتها. وهذا يدفع المسلمين والموحّدين بشكل ظاهري، إلى أن يقتدوا في مختلف الشؤون الحياتية بالنماذج العملية التي طرحها الملحدون أو التي يعملون بها. طبعا، لا بد من البحث عن مدى تأثير هذه المسألة الأساسية في الدين {أي معرفة الله} في سائر المجالات الحياتية؛ إذ من الممكن وجود وجوه شبه بين حياة المؤمنين بالله وحياة الملحدين. وكيفما كان، قد يجرّنا التقصير في هذه المسألة إلى اتباع أعمى لطرق

مخالفة لمبانينا واعتقاداتنا، بحيث نقع في الشرك العملي. كما أنه من الممكن أن يوصلنا التأثر بالنظريات الإفراطية إلى مواجهة جاهلة مع أمور منسجمة مع مبانينا واعتقاداتنا.

٢-١. نماذج من الأسئلة عن معرفة الله

سوف نذكر فيما يلي بعض الأسئلة، ليتضح لنا أن مستوى معرفة الله الذي نملكه قد يفتح الطريق أمام بعض المشاكل:

١. عادة نعرّف الله بأنه خالق هذا العالم وما يحدث فيه. لكن أثناء تطور العلوم المختلفة، صار ينكشف لنا بشكل تدريجي علل مختلف الحوادث، ونأمل أن نكتشف كل العلل بفضل جهود العلماء والباحثين في شتى الميادين؛ بحيث نصل إلى مرحلة نستطيع عندها أن نحدد علة كل حادثة تقع، بل ونتوقع الأحـداث التي ستقع في المستقبل. في هذه الحال، ما هي الضرورة التي تضطرنا لفرض الله كخالق لهذا العالم؟ ألا يكفي أننا نعلم: كيفية هطول المطر، وسبب حدوث الزلازل، وكيف تأتي سائر الموجودات إلى عالم الوجود وما هي الظروف التي تعيش فيها، وما هي الأسباب التي تؤدي إلى هلاكها؟ نعم، لو كان لهذا العالم بداية، فإنه يجب أن نقبل بوجود الله الذي خلق أول مخلوق، لكن هل ثمة بداية لهذا العالم؟ وكيفما كان، ما هو دور الله في هذا العالم الفعلي الذي يخضع لقوانينه الخاصة ولنظامه الخاص؟ هل يمكنه أن يُنزل المطر عندما لا تكون شروط هطوله متحققة؟ وهل يستطيع أن يمنع حدوث الزلزال عند توفّر

شرائطه؟ وعلى هذا الأساس، فإننا لا نعلم لماذا يجب أن ندعو الله ونطلب منه يد العَون ونتضرّع له. ألا يكفي أن نتوسّل بالعلل المادية ونهيئ الظروف لكي نسدّ حاجاتنا؟ ثم لو قبِلنا أن كل مخلوق يحتاج في خلقه إلى الله، فما هي حاجة الأشياء الموجودة - ومنها نحن - إلى وجود الله؟ يبدو أننا لا نحتاج إليه فيما يوجد لدينا.

٢. ترى الأديان الإلهية أن الله موجودٌ عالم وقادر ومريد للخير ومدبِّر لكل أمور العالم. وهنا نسأل: طالما أن العالم خاضع لتدبير هذا الإله، فلماذا نرى هذه الشرور والنقائص في هذا العالم؟ ألم يكن الله يعلم بأن خلقه لهذا العالم على هذا النحو سوف يشتمل على مجموعة من النقائص والشرور، أم أنه لم يكن يريد أن يكون هذا العالم خاليًا من هذه النقائص، أم أنه لم يكن بإمكانه أن يخلق عالمًا أفضل من هذا؟

٣. من جهة أخرى، نسأل: طالما أن إدارة هذا العالم وتدبيره خاضعان لمثل هذا الإله، فما هو تأثير إرادتنا واختيارنا في وقوع الحوادث في هذا العالم؟ ألا يعني قبولنا للتدبير الإلهي العام أن إرادتنا غير مؤثرة في أي شيء وأننا لسنا مسؤولين أمام حوادث هذا العالم؟ ألا تؤدي هذه الاعتقادات إلى إحساس الإنسان بعدم المسؤولية؟ أليست غير قادرة على توجيه آلام البشر؟ ألا تؤدي إلى إيجاد إنسان ضعيف وبلا إرادة ولا يهتم بالحاجات الفردية والاجتماعية؟

٤. لو قبِلنا بأن الله خالق لهذا العالم، فلنا أن نسأل: لماذا يتدخل في أمورنا الحياتية - الأعمّ من الفردية والاجتماعية - ويأمرنا وينهانا؟ لو فرضنا أن مهندسًا قدّم تصميمًا لبناء ما ثم بناه، فهل له الحق أن يصدر أوامر مرتبطة بكل فعل سلوكي لسكان هذا البناء؟ ألا يمكننا أن نغضّ النظر عن كيفية قدومنا إلى هذا العالم وأن لا نعتني بوجود خالق أو عدمه، ثم نعتمد على علمنا وتدبيرنا فنختار أفضل طريقة لنعيش في هذا العالم؛ وبالتالي، نعيش كما نريد لا كما يريد الله؟

٥. لو قبِلنا بوجود خالق لهذا العالم، لماذا إذًا يجب أن نعرفه ونخضع له ونعبده؟ هل معرفة مهندس ذلك البناء الذي نعيش فيه وإظهار الخضوع الدائم له، هو أمر لازم ومعقول؟ بل ما حاجة الله - الذي نعرفه متّصفًا بتلك الأوصاف - إلى إظهار عبادتنا؟ ألا توجد أمور أهم نصرف وقتنا فيها؟

٦. مع وجود الكثير من المسلمين والمؤمنين بالله، لماذا تراهم لم يلتزموا بالأخلاق والإنسانية؟ أيهما أفضل: الصدق والأمانة والوفاء بالعهد وحسن الخلق مع كون الإنسان غير متديّن أو غير مسلم، أم الكذب والخيانة وحنث العهد وسوء الخلق مع كون الإنسان مسلمًا ومؤمنًا؟ ما هي العلاقة بين الإيمان وبين الأمور الحسنة؟ ألا يمكننا أن نحصل على أخلاق حسنة وحياة رغيدة دون الاعتقاد بتعاليم الإسلام، بل دون الاعتقاد بالله؟ ألا يمكننا أيضًا أن نلبي حاجاتنا المعنوية من طريق آخر - ولعله مناسب أكثر - دون أن نعتقد بالإسلام أو بوجود الله؟

٧. في بعض الأحيان قد يصل الذين لا يعتقدون بالله إلى الكثير من مراداتهم، ويعيشون في بعض الأحيان حياة هانئة ورغيدة. فما هو دور الاعتقاد بالله في الحياة؟

يبدو لنا أنه تصعب الإجابة عن هذه الأسئلة الشائعة اعتمادًا على المستوى المتعارف من معرفة الله حتى عند مثقفينا الباحثين في مجالات أخرى غير الدين. لذا، يتوقف إصلاح المجتمع الإسلامي أو الارتقاء به على إصلاح مستوى العقائد الأساسية عند الأفراد أو الارتقاء به. ومع عدم كفاية الارتقاء بمستوى معرفة الله لأجل تحقيق كل الأهداف، لكنه لكي نحقق أهدافنا، لا بد من حل العقد والإشكالات الذهنية التي تكبّل العقل. وإن لم نفعل ذلك، فلا أثر مهمًّا لسائر الإجراءات؛ فأيّ إجراء في هذه الحال، هو من قبيل الطير الأسير المقيّد القابع في القفص والذي يحرّك جناحيه سعيًا نحو الحرية. فلأجل التحليق نحو الأهداف، لا بد من فكّ العقد، لا سيما الموانع الذهنية. حتى بدون هذه الموانع، يمكننا فقط من خلال الرؤية الصحيحة والعميقة أن نهتدي إلى الطريق الصحيح ونقوّي الدوافع ونتابع السير بدقة وقوة ونقنع الآخرين.

نعم، الاعتقاد الضعيف والسطحي بالله يؤدي إلى أن نخاف أحيانًا من غير الله أكثر من الله، ونستحيي من الآخرين أثناء أدائنا لواجباتنا الدينية، وأن نعلّق آمالنا بالآخرين ونلوذ بهم، ونيأس عندما لا يستطيعون مساعدتنا. ويؤدي أيضًا إلى أن لا نشعر بمحبة عميقة لله، ولا نلتذ بعبادته ولا نهتم بغضبه، أن نرجّح رغباتنا على رغبات

الله، وأن نرتكب المعاصي ونخالف أوامره، ونغترّ بممتلكاتنا ونتكبر، ونحسد الآخرين على ما يملكونه، ويضيق صدرنا بسبب فقرنا لبعض الأشياء، ويتعلق قلبنا بالدنيا، ولا نهتم كثيرًا لحلال الله وحرامه.

٣. علاقة معرفة الله مع سائر المباني الفكرية الإسلامية

لو فرضنا أن الله غير موجود، أو أن الوجود الفعلي للعالم والإنسان غيرُ مرتبط بالله، وأننا وُجدنا في هذا العالم - لأي سبب من الأسباب - في لحظة من اللحظات التاريخية، وأن حياتنا محدودة بهذه الدنيا، ولا يوجد شيء بعد الموت، فبناءً على هذا الفرض، لا يوجد أمام الإنسان إلا الاستفادة من تجاربه وتجارب الآخرين لأجل معرفة طريق الحياة حتى يعيش أفضل حياة ممكنة في هذه الدنيا؛ بحيث تكون مفعمة قدر الإمكان باللذة والرفاهية. طبعًا، يدرك الإنسان تدريجيًّا أنه محتاج إلى الموجودات الأخرى - التي منها سائر البشر - كي يحيا في هذه الدنيا، وأنه بإمكانه الاستفادة منهم. كما يدرك أيضًا أن هذه الموجودات ستكون مزاحمة له في بعض المواقف؛ فإما أن يحصل على قدرة تمكّنه من التغلّب على مزاحمات الآخرين مع بقاء استفادته منهم، وإما أن يفكر في تدبير يوفّر له الحياة الأفضل من خلال الجهود المشتركة والتقليل من بعض الحاجات. لذا، نضع بعض القوانين الأخلاقية الخاصة، ونجعل حقوقا للإنسان، ونتفق على مراعاتها، ونشكل حكومة لإدارة المجتمع، ونحدد كيفية الإدارة وكيفية تعيين المناصب الحكومية. ومن الواضح أنه لا يوجد أية دخالة لله أو للدين في هذا الفرض، لا في الأهداف الإنسانية ولا في الأخلاق ولا في الحقوق ولا

في السياسة. وهذه هي النظرة العلمانية التي لا ترى أي دور لله في شؤون الحياة.

وفي المقابل، ترى النظرة التوحيدية أن الإنسان ليس موجودًا لا مبدأ له وأنه أتى فجأة من مكان مجهول وسوف يسير إلى العدم ولا هدف له ولا حساب وأنه موكَل إلى نفسه في صحراء هذا الوجود اللامتناهية. وتذهب هذه النظرة إلى أن للإنسان خالقًا حكيمًا مريدًا للخير. وتؤكد على هدفية الإنسان، إذ له هدف متعالٍ ومتناسب مع الحاجات المودَعة في وجوده. كما تعتقد بأن الدنيا ممرّ لأجل الوصول إلى حياة أفضل، يختارها ويحدد معالمها في هذه الدنيا، ويجدها في عالم آخر بعد الموت، ويبقى خالدًا في هذه الحياة التي اختارها. فليست أهداف الإنسان محدودة بهذه الدنيا، ولا أخلاقه مختصة بها، ولا يمكن تأمين حاجاته المعنوية من أي طريق كان. كما لا يمكنه أن يدرك بنفسه حقوقه وتكاليفه، بل يحتاج إلى مرشد عالم. وأهداف الحكم في المجتمع الإنساني أرقى بكثير من مجرد تأمين الحاجات الدنيوية اليومية. والإنسان عبد، وليس حرًّا مطلقًا. كما أن له وليًّا مشفقًا، ويحتاج الإنسان إلى الاسترشاد به ومتابعته لأجل الوصول إلى السعادة. ومن خلال الأنس بالله، يُدرَك الاطمئنان الحقيقي والخالد، ولا يهدأ الإحساس بالضيق والغربة بدون الله، حتى لو ألهى الإنسان نفسه بمختلف لذائذ هذه الدنيا ومشاغلها.

ومن خلال الالتفات إلى ما تقدم، يُعلم أن معرفة الله هي أساس لمعرفة الإنسان. وهذا النوع من المعرفة للإنسان يقتضي فلسفة

خاصة للأخلاق والحقوق والسياسة. كما يتضح أن مباحث معرفة الله متقدمة على سائر المباني الفكرية الإسلامية. نعم، هي متأخرة عن مباحث نظرية المعرفة المطلقة، ومباحث نظرية المعرفة الدينية التي تؤدي، مع أقسام المعرفة الدينية المعتبَرة التي نتعرف عليها، إلى معرفة طرق الوصول إليها ومدى قيمتها المعرفية.

٤. طرق معرفة الله

توجد طرق مختلفة لمعرفة الله؛ أي إنه يمكن معرفة الله من خلال طرق مختلفة. ومن جهة أخرى، لا نتوقع من الجميع أن يعرف الله من خلال طريق واحد، كما لا يمكنهم أن يعرفوا الله بمستوى واحد من المعرفة. ونريد فيما يلي أن نتعرّف بشكل سريع على الطرق المختلفة لمعرفة الله لكي نرى أيها الأنسب في تعميق المعرفة بالله لأجل تحقيق الهدف الذي تقدم ذكره.

٤-١. معرفة الله الفطرية

يُقال عادة بوجود معرفة لله عند كل إنسان بمقتضى خلقة النوع الإنساني؛ أي يعرف أن له خالقًا بإمكانه أن يقضي له حوائجه. وهذا ما يمكن لأي فرد أن يُدركه بالعلم الحضوري من خلال أدنى التفات إلى داخله. وسيوافيك في مباحث الكتاب القادمة سرّ إمكان هذا العلم. وعلى الرغم من كون هذا العلم بالله عامًّا وموجودًا عند كل الناس ولا يحتاج إلى كسب واستدلال، إلا أنه مبهم وضعيف جدًّا بحيث يذهب الكثير من الناس إلى إنكاره على الرغم من وجوده عندهم أو يشتبهون

بين الله وبين موجود أو موجودات مادية. ومن الطبيعي أن هذه المعرفة الحضورية قيّمة جدًّا ويمكنها أن تكون أساسًا لمعارف أعمق، إلا أنها لا تكفي في مقامنا ولتحقيق هدفنا، وهو تعميق المعرفة بالله والإجابة عن الإشكالات والتساؤلات.

٤-٢. معرفة الله العرفانية

يمارس العرفاء رياضات بحيث يصلون من خلالها إلى درجة من الصفاء الباطني والكمال الإنساني. وبالتالي، يتخطّون الكثير من الموانع التي تحول بين عامة النّاس وبين الاستفادة من معرفتهم بالله الفطرية والحضورية، ويدركون الله بشكل أكثر وضوحًا. وجرّاء ذلك، تزول الكثير من الأسئلة والإبهامات التي تقدم ذكرها؛ لذا، يكون هذا النوع من معرفة الله أرقى من معرفة الله الفطرية، على الرغم من كونه أيضًا - كالمعرفة الفطرية - نوعًا من العلم الحضوري. فمثل العارف الحقيقي الذي يزيل غبار الغفلة والأوهام ويقترب من نبع الوجود، كمثل الناظر الذي يزيل موانع الرؤية ويقترب من الشيء المرئي، فيراه بشكل واضح.

وعلى الرغم من كون هذا النوع من المعرفة لله غير محتاج إلى اكتساب نظري، إلا أنه يحتاج إلى اكتساب عملي؛ أي يمكن الحصول عليه من خلال طيّ طريق طويل وصرف عمر في الرياضة والمجاهدة والابتعاد عن الأهواء النفسية والالتزام بالأوامر الإلهية وسلوك طريق العبودية. وهذه كلها بدورها تحتاج إلى معرفة عميقة بالله وإلى

إيمان به ومجاهدة متواصلة. مضافًا إلى كونها معرفة شخصية ولا يمكن بيانها للآخرين، وبالتالي، لا يمكن من خلالها أن نزيل الإبهامات والإشكالات الذهنية الموجودة عند الآخرين.

٤-٣. معرفة الله النقلية

من طرق معرفة الله أيضًا هو الرجوع إلى النصوص الدينية التي عرّفنا فيها اللهُ أو أئمة الدين على الله، فننظر إلى ما قالوه عنه سبحانه وتعالى. وهذا طريق مناسب لكن بعد إثبات الاعتبار المعرفي لهذه النصوص، المتوقف على إثبات اعتبار الوحي وصدق الله وأئمة الدين، وهذا كله يتوقف أيضًا على المعرفة بأصل وجود الله وبعض صفاته. وعلى هذا الأساس، لا يمكن اعتبار هذه المعارف اعتمادا على هذه النصوص الدينية. نعم، بعد أن يثبت وجود الله وبعض صفاته - كالحكمة والصدق - وتثبت عصمة الأنبياء والأئمة، يمكننا أن نستفيد من كلامهم في مقام التعرّف على سائر الصفات والأفعال الإلهية. لكن الشبهات التي أشرنا إليها مرتبطة بأصل وجود الله وصفة الحكمة والصدق الإلهيتين. لذا، لا بد من اللجوء إلى طريق آخر لمعرفة الله لكي نصل إلى الهدف المنشود.

٤-٤. معرفة الله العقلية

في هذا النوع من معرفة الله، تكون كل القضايا المعرفية المرتبطة بالله - كوجود الله وصفاته وعلاقته مع سائر الموجودات - قضايا نظرية محتاجة إلى الاستدلال، وتُثبت من خلال الاستعانة بمعارف

أخرى اعتمادًا على المنهج العقلي. وهذا الطريق مناسب لمن يتردّد في قبول هذه القضايا، ومناسب أيضًا لتوسعة معرفتنا بالله ولإثبات معارف أكثر عن الله. ومن خلال الالتفات إلى أننا نعرف النتيجة المترقَّبة من كلّ استدلال، فإنه يمكننا اعتمادًا على المعارف البديهية أو على علومنا المسبَقة أن نزيل إبهاماتنا الذهنية وأن نرشد الآخرين أيضًا.

تأمل: هل الاستدلال على المعرفة الدينية بمنهج غير برهاني، لا قيمة له؟

وتختلف الاستدلالات العقلية بلحاظ اختلاف المقدمات المستخدَمة فيها. فقد نستفيد في بعض الاستدلالات من مقدمات حسية أو تجربية أو نقلية مقبولة. والاستدلال العقلي المحض هو الذي تكون مقدماته عقلية فقط. وفي هذا النوع من الاستدلال، إن استطعنا أن نعتمد فقط على البديهيات وأن نُثبت المدّعى بشكل يقيني، فإنه يُسمى بالاستدلال البرهاني. وحيث إننا نستطيع في باب معرفة الله أن نعتمد على الاستدلال البرهاني، فإن هذا الطريق - أي معرفة الله العقلية المحضة من خلال الاستدلال البرهاني - هو الأنسب لهدفنا من بين سائر الطرق.

٥. علاقة الفلسفة مع معرفة الله العقلية

عندما نريد أن نثبت قضية خاصة بواسطة استدلال برهاني، فإننا نستفيد من القضايا الأعم منها التي تكون بديهية أو مثبَتة في مرتبة سابقة اعتمادًا على البديهيات. وهذه الطريقة أيضًا معتمَدة في الرياضيات عندما نريد أن نثبت معادلات رياضية خاصة لكي نصل إلى حلّ المسائل الرياضية. في الحقيقة، إن الرياضيات أيضًا تستفيد من الاستدلال البرهاني لأجل إثبات المعادلات الرياضية وحل المسائل. فلو أردنا الآن أن نُثبت وجود الله بهذه الطريقة أيضًا، للزم أن نستفيد من القضايا الصادقة والمرتبطة بالموجودات على نحو كليّ؛ لأنه قبل إثبات وجود الله، يُحتمل على الأقل أن لا يكون الله مثل سائر الموجودات. وعلى هذا الأساس، لا يمكننا الاستفادة من الخصائص المختصة بسائر الموجودات. فلا مفرّ من الاستفادة في مقدمات الاستدلال من قضايا صادقة بحقّ الموجودات بغضّ النظر عن كونها موجودات خاصة. وهذه القضايا مرتبطة بعلم يُسمّى «الفلسفة». وفي الواقع، نبحث في الفلسفة عن أحكام الموجودات بنحو كليّ، ولا نبحث عن موجودات خاصة. على سبيل المثال، علاقة العلّية هي علاقة شاملة لكل الموجودات وغير مختصة بموجودات معيّنة، ويُستفاد منها في أغلب براهين إثبات وجود الله. وتُوضّح علاقة العلية هذه في الفلسفة ويُبحث عنها بشكل مفصّل. وهكذا لو أردنا أن نستفيد في برهان إثبات وجود الله من مقدمات عقلية أخـرى، فإنه يجب أن تكون بديهية أو مثبَتة في الفلسفة.

طبعا، لا نحتاج في إثبات وجود الله أو في إثبات صفاته إلى كل القضايا الفلسفية؛ أي إلى كل التصديقات غير المختصة بموجودات خاصة. وعلى هذا الأساس، لا يجب في مقام تحقيق هدفنا الاطلاعُ على كل الفلسفة. كما أن بعض القضايا الفلسفية بديهية، وغنية عن الإثبات، وكثير من الناس يعلمونها دون أن يكون لهم أدنى معرفة بالفلسفة، بل يستفيدون أيضًا منها في استدلالاتهم. لكن لأجل أن نطمئن من استدلالاتنا، لا بدّ من التأمل أكثر في القضايا الفلسفية اللازمة لمعرفة الله، وإثباتها أوّلًا - إن لم تكن بديهية - حتى يمكننا الاستفادة منها في استدلالاتنا فيما بعد.

٦. مباحث الكتاب

وهذا ما سوف نفعله في هذا الكتاب؛ أي سوف نبحث أولًا عن القضايا الفلسفية المرتبطة بمعرفة الله بالمستوى الذي نريده في هذا الكتاب، ونُثبتها حيث تدعو الحاجة. ثم نستفيد منها فيما بعد عندما نبحث عن وجود الله وصفاته ونجيب عن بعض الشبهات. طبعًا، ذكرنا سابقا أن معرفة الله لها مستويات متعددة، ونريد في هذا الكتاب أن نعمّق معرفتنا بالله - من خلال الاستفادة من أقل عدد من المصطلحات - حتى يمكننا توضيح بعض الإبهامات المتعارفة في هذا المجال. ولا شك أن المستويات الأعلى للمعرفة بالله تحتاج إلى معرفة فلسفية أكثر، والبحث عنها هنا لا يتناسب مع مستوى المعرفة بالله الذي نقصده في هذا الكتاب.

وبالتالي، سوف نتناول في الدروس السبعة الأولى الأبحاث الفلسفية التي نحتاج إليها في أبحاث معرفة الله. وسنوضّح فيها مصطلحات: الإمكان والوجوب والامتناع، التي سنستفيد منها في بيان مفاد أصل العلية بنحو دقيق. ثم نتعرّف على أقسام العلل، ونوضّح عملية إعطاء الوجود من قبَل العلة الفاعلية، فنحصل على نظرة دقيقة للعلاقة القائمة بين العلة المانحة للوجود وبين معلولها. ثم نوضّح قوانين السنخية والمعيّة بين العلة والمعلول - والتي هي من نتائج أصل العلية -. وفي الختام، نبيّن دليل امتناع الدور والتسلسل. وبعد ذلك، نثبت على ضوء ما تقدم وجودَ الله بثلاثة براهين؛ ثم نثبت أن الله كامل مطلق، ولا يمكن فرض أكمل منه. مضافًا إلى أننا نثبت أنه واحد ولا شريك له. ثم نوضّح صفاته السلبية والثبوتية وصفاته الفعلية أيضًا، ونبحث في طيات ذلك عن التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي. وفي النهاية، نبحث عن بعض المسائل المرتبطة بمعرفة الله. ومن خلال ذكر النتائج التي توصّلنا إليها في معرفة الله، نبيّن كيف يمكن الإجابة عن الأسئلة التي طرحناها في هذا الدرس وما يشبهها من أسئلة أخرى. نعم، الإجابة عن بعض التساؤلات التي طُرحت تحتاج إلى مبانٍ أخرى مرتبطة بمعرفة الإنسان وفلسفة الأخلاق وفلسفة الحقوق وفلسفة السياسة. وهذا ما سوف نبحثه في الكتب اللاحقة إن شاء الله؛ لكنها كلها مرتبطة بمباحث معرفة الله وبالمباحث التي تعرّضنا لها في هذا الكتاب.

خلاصة الدرس

١. لمّا كان الدين يدّعي أن معرفة الله ضرورية للوصول إلى السعادة الدنيوية والأخروية، وجب علينا أن نتعرف على هذه المعرفة.

٢. توجد مراتب لمعرفة الله. وانطلاقًا من الشبهات المطروحة في هذا المجال والمؤثرة على سائر المجالات الحياتية، يتحتم علينا تعميق هذا البحث.

٣. تُعدّ معرفة الله أساسًا لمعرفة الإنسان، التي تقتضي بدورها نوعًا خاصًّا من فلسفة الأخلاق والحقوق والسياسة. لذا، بالنسبة إلى مباني الفكر الإسلامي، تحتل أبحاث معرفة الله المرتبة الأولى بعد مباحث نظرية المعرفة المطلقة ونظرية المعرفة الدينية.

٤. معرفة الله الفطرية هي عبارة عن سنخ معرفة بالله تقتضيها خلقة الإنسان. وهذا النوع من المعرفة يندرج تحت العلم الحضوريّ، ولا يحتاج إلى اكتساب؛ لكنه مبهم وضعيف جدًّا، ولا يكفي للإجابة عن الشبهات والإشكالات.

٥. معرفة الله العرفانية أوضح من معرفة الله الفطرية. ويمكن من خلالها تجاوز الكثير من الإشكالات والإبهامات. ولا تحتاج بدورها إلى اكتساب نظري، لكنها تحتاج إلى اكتساب عملي وبذل جهود في الرياضات والمجاهدات النفسية، التي بدورها تفتقر إلى معرفة عميقة بالله. هذا مضافًا إلى كونها معرفةً شخصية، ولا يمكن بيانها للآخرين.

٦. معرفة الله النقلية هي عبارة عن معرفة لله عن طريق النصوص الدينية. لكن لا يمكن تحصيل بعض المعارف المرتبطة بالله عن هذا الطريق، من قبيل: إثبات أصل وجود الله وإثبات صفة الحكمة والصدق.
٧. تُثبِت معرفة الله العقلية كل القضايا المعرفية المرتبطة به تعالى عن طريق الاستدلالات العقلية، ويمكن من خلالها أن نقدم الإجابات الشافية عن الشبهات المطروحة. وهي تقدم لنا أيضًا معارف كثيرة مرتبطة بالله تعالى بحسب نوع الاستدلال.
٨. عندما تكون مقدمات الاستدلال العقلي عقلية فقط، فإن الاستدلال يُسمى بالاستدلال العقلي المحض.
٩. إن كانت كل المقدمات في الاستدلال العقلي المحض مبنيةً على البديهيات، وكان المنهج يقينيًّا، فإن هذا الاستدلال يُسمّى بالبرهان.
١٠. من خلال الالتفات إلى إمكان الاستفادة من البرهان في معرفة الله، يمكننا الحكم بأن هذا الطريق هو الأنسب لأجل تعميق المباحث المرتبطة بمعرفة الله.
١١. المقدمات العامة التي يُستفاد منها في معرفة الله العقلية والتي لا تختص بموجود خاص، يُبحَث عنها في علم الفلسفة. لذا، تقع بعض الأبحاث الفلسفية مقدمة لمعرفة الله العقلية.

الأسئلة

١. لماذا يجب التعرف على الله؟
٢. بيّن ضرورة التعمّق في معرفة الله من خلال بيان بعض النماذج للآثار النظرية والعملية المترتبة على المعرفة الضعيفة بالله.
٣. وضّح علاقة معرفة الله مع سائر المباني الفكرية الإسلامية الأساسية.
٤. وضّح طرق معرفة الله، وقارن بينها.
٥. ما هي علاقة معرفة الله العقلية بعلم الفلسفة؟
٦. لماذا لا يمكننا إثبات وجود الله اعتمادًا على المقدمات الحسية والتجريبية فقط؟
٧. انطلاقًا من ذكر بعض الآيات والروايات، بيّن دور معرفة الله النقلية في الموارد التالية:
- وجود الله
- علم الله
- كيفية تدبير العالم
- كيفية الثواب والعقاب الإلهيين.

مصادر لمزيد من الاطلاع

فيما يرتبط بطرق معرفة الله، انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ١، الصفحة ٤١؛ محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش عقائد، الصفحات ٣٢ - ٥٣ (من الدرس الرابع إلى الدرس السادس)؛ نفسه، مجموعه آثار (مشكات)، ١/١ (معارف قرآن: خداشناسى، جهان شناسى، انسان شناسى)، الصفحات ٢٩ - ٤٧.

للاطلاع على علم الفلسفة ومنهج التحقيق فيه، انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٥، الصفحتان ١٣٠ و١٣١؛ المصدر نفسه، الجزء ٦، هامش الصفحتان ٦٣ و٦٤؛ محمد تقي مصباح اليزدي، مجموعه آثار (مشكات)، ٣/١ (آموزش فلسفه)، الجزء ١، الصفحات ٨٣ - ٩٣، والصفحات ١٠٥ - ١١٥.



الدرس الثاني:

الوجوب والامتناع والإمكان

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. التعرف على المصطلحات التالية: «الوجوب بالذات، والامتناع بالذات، والإمكان بالذات»، و«الوجوب بالغير، والامتناع بالغير».

٢. توضيح انسجام الإمكان بالذات مع: الوجوب بالغير والامتناع بالغير.

٣. التعرف على دليل تقسيم الموجود إلى: الواجب بالذات والممكن بالذات.

كل ما كان في الامتناع والإمكان

فذات الواجب مغايرة له[1]

(١) هذا مضمون بيت الشعر التالي:

هر جه در امتناع وامكان است

ذات واجب مغاير آن است

(أوحدي مراغئي، جام جم، دور اول در آفرينش).

المقدمة

يُعدّ أصل العليّة من الأصول الأساسيّة التي نستفيد منها في أبحاث معرفة الله. ويتوقف بيان هذا الأصل بدقّةٍ على توضيح بعض المفاهيم. ونريد في هذا الدرس أن نتعرف على المفاهيم التالية: «الضرورة»، «الوجوب بالذات، والامتناع بالذات والإمكان بالذات»، «الوجوب بالغير والامتناع بالغير». لذا، سنبدأ درسنا بتوضيحٍ مختصرٍ لمفهوم «الضرورة» الذي يُعدّ من المفاهيم الفلسفية البديهية غير القابلة للتعريف. ثم نبيّن فيما بعد بقية المفاهيم مستعينين في ذلك بمفهومي الوجود والعدم البديهيين.

١. الضرورة

إذا ما تناولنا قضيّتَي «الثمانية زوجٌ» و«الورد أبيضُ»، فإنّه سيتضح لنا وبأدنى تأمل أن العلاقة بين الثمانية والزوجية هي غير قابلة للانفكاك؛ بخلاف العلاقة القائمة بين صفة البياض والورد. فالثمانية زوجٌ، ولا يمكن في أي ظرف من الظروف أن لا تكون زوجًا. أمّا الورد، فيمكن له أن لا

يكون أبيض في حالاتٍ معينة. وبعبارة فلسفية: العلاقة بين الثمانية والزوجية هي علاقة ضروريّة؛ أما بين الورد والبياض فهي غير ضروريّة[1].

٢. الوجوب والامتناع

ما تطرقنا إليه سابقًا حول ما هو ضروريّ وما ليس كذلك، لا يختصّ بصفة معيّنةٍ. فيمكننا القول بشكل عام: إنّ علاقة كل صفة بموصوفها هي: إما ضرورية أو غير ضرورية؛ أي إنّ كلّ صفة إمّا لا تقبل الانفكاك عن موصوفها وإما تقبله. ومقصودنا من الصفة والموصوف ليس فقط المصطلح النحويّ السائد، بل ما يشمل خصائص الشيء أيضًا. فتكون الخصائص من الصفات، والشيء الذي له تلك الخصائص يُسمّى موصوفًا. وعلى هذا الأساس، تكون الزوجية صفة ضرورية للثمانية، والبياض صفة غير ضرورية للورد.

ولو لاحظنا صفتَي «الوجود» و«العدم»، فسينطبق عليهما ما تقدم من أن العلاقة مع موصوفهما إمّا أن تكون ضرورية أو غير ضرورية. فتكون صفة الوجود أو صفة العدم إما ضرورية للشيء الموصوف بهما أو غير ضروريةٍ. وبعبارة أخرى: سيكون كل شيءٍ إمّا ضروري الوجود أو

---

(١) لا بد من الالتفات إلى أن مفهومَي الضروري وغير الضروري وما شاكلهما، هي مفاهيم بديهية، فلا تحتاج إلى تعريف لكي نحصل عليها في الذهن، بل يستحيل أن نعرّف مثل هذه المفاهيم (انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ١٠، الصفحات ٧٧ - ٨٣). وهذه المفاهيم تحصل في ذهن الإنسان بنفسها وبشكل تدريجي. ولسنا هنا في صدد تعريفها، بل نريد أن نعرّف القارئ إلى المفاهيم الموجودة في الذهن التي يريد الفلاسفة الإشارة إليها من خلال استعمالهم لهذه المصطلحات.

غير ضروري الوجود، وإما ضروري العدم أو غير ضروري العدم. ويُصطَلح على ضروري الوجود بـ «الواجب» وعلى ضروري العدم بـ «الممتنع». وتُسمّى ضرورة الوجود بـ «الوجوب» وضرورة العدم بـ «الامتناع».

ولمزيد من التوضيح، نمثّل بالعاصفة. فلو فرضنا أننا نعرف جميع الأسباب المؤثرة في حدوث العاصفة، وفرضنا أيضًا أنها متحققة كلها، ففي هذه الصورة، سنحكم طبقًا للعقل القطعي بضرورة وجود العاصفة[1]. وبعبارة أخرى: ستكون العاصفة في هذه الصورة ضرورية الوجود؛ وبحسب المصطلح: تكون العاصفة واجبة الوجود. وأما إن فرضنا عدم تحقق هذه الأسباب كلها أو عدم تحقق بعضها، فسنحكم في هذه الحالة - وبحكم العقل - بضرورة عدم وجود العاصفة. وبعبارة أخرى ستكون العاصفة في هذه الحالة ضرورية العدم؛ وبحسب المصطلح ستكون ممتنعة.

٣. الامتناع بالذات والامتناع بالغير

لو فرضنا أنّ العلل والأسباب اللازمة لحدوث العاصفة غير موجودة، فمن المحال وقوع العاصفة. وبناء عليه، ستكون العاصفة في هذا الفرض المذكور ممتنعة. وهكذا الأمر فيما يرتبط بالدائرة والزاوية - اللتين نعرف معناهما -،

---

(١) سوف نثبت هذا المدعى في الدرس الثالث، حيث نوضّح نظرية الإمكان، ونشير إلى أنه كلما كانت علة الشيء موجودة، فإن الشيء يكون موجودًا وضروري الوجود - أي واجبًا -، وكلما كانت علته معدومة، فإنه يكون معدومًا وضروري العدم - أي ممتنعًا -.

حيث نحكم باستحالة وجود الدائرة ذات الزاوية؛ فتكون أمرًا ممتنعًا. فنحن أمام أمرين ممتنعين: العاصفة في الفرض المذكور، والدائرة ذات الزاوية. لكننا نجد فرقًا بينهما. فمع كون العاصفة ممتنعة في هذا الفرض المذكور، إلا أنه يمكننا أن نفرض لها حالةً أخرى لا تكون فيها ممتنعة؛ أي إن امتناعها بغضّ النظر عن الظروف الخاصة يكون قابلًا للانفكاك. هذا بخلاف الدائرة ذات الزاوية الممتنعة في جميع الظروف والأحوال، فامتناعها غير قابل للانفكاك. وفي الحقيقة، إنّ امتناع العاصفة في الظروف التي ذكرناها مرتبطٌ بتلك الظروف، أمّا امتناع الدائرة ذات الزاوية فهو غير مرتبط بأي ظرفٍ خاص، فهذه الدائرة ممتنعة في نفسها. ويُصطلح على الامتناع المرتبط بظروف خاصة بـ «الامتناع بالغير». فتكون العاصفة التي لم تتحقق جميع شروطها - وبالتالي لا يمكن لها أن توجد - «ممتنعة بالغير». أمّا الامتناع غير المرتبط بشروط خاصة، فإنه يُصطلح عليه بـ «الامتناع بالذات». فتكون الدائرة ذات الزاوية التي لا يمكن لها أن توجد في نفسها وبصرف النظر عن الشروط الأخرى «ممتنعةً بالذات». فـ «بالغير» يعني التبعية لأمور أخرى، وبعبارة: أخرى: التبعية لأوضاع وشروط وأحوال أخرى. وتأتي «بالذات» في مقابل ذلك، وهي كون الشيء في نفسه ودون الارتباط والتبعية لأمور أخرى. وبعبارة ثانية: لا يكون تابعًا لأوضاع وأحوال وشروط أخرى[1].

(١) هذا المعنى بناء على أحد معاني «الذات» في الفلسفة. وثمّة معان أخرى للفظ «الذات»، حيث تُستعمَل مثلًا في الماهية أيضًا (انظر: مطهري، مجموعه آثار، الجزء ١٠، هامش الصفحة ١٩٠).

ويتضح مما تقدم أنّ الممتنع بالذات لا يمكن أن يوجد في أي حالٍ من الأحوال، ويستحيل أن نجد له مصداقًا في الخارج، ولا يمكن إيجاده من خلال تغيير الظروف والشروط. فالممتنع بالذات معدومٌ في كل الأحوال والشروط، بخلاف الممتنع بالغير الذي، مع امتناعه في ظروف وأحوال خاصة - بحيث لا يمكن أن نجد له مصداقًا حينها -، يمكن أن يوجد لو بدّلنا الشروط وعوامل الامتناع.

٤. الوجوب بالذات والوجوب بالغير

بعد الالتفات إلى ما تقدّم من توضيح لمصطلحَي «بالذات» و«بالغير»، يظهر معنى «الواجب بالذات» و«الواجب بالغير». فالواجب بالذات هو ذلك الشيء الذي لا يرتبط وجوبه - أي ضرورة وجوده - بشيء من العوامل والظروف والشروط الخاصة، فهو في نفسه واجبٌ. والواجب بالغير هو ذلك الشيء الذي تكون ضرورة وجوده تابعة لشروط وعوامل خاصة. ومن هنا، كان من المحال أن يُعدم واجب الوجود بالذات في آنٍ ما، فلا يمكن أن يُعدم بتغيير ظروفٍ أو إيجاد أخرى، فهو موجود في كل الظروف والشرائط. هذا بخلاف الواجب بالغير الذي، وعلى الرغم من كونه واجبًا في أحوال وظروفٍ معينةٍ بحيث يستحيل انعدامه في تلك الظروف، لن يكون واجبًا فيما لو تغيرت ظروف وعلل وجوبه، ويمكن حينها أن يُصبح معدومًا.

وأمثلة الواجب بالغير كثيرة، فكل ما نشاهده في محيطنا واجب بالغير، من قبيل: أنواع العناصر، والنباتات، والحيوانات والإنسان أيضًا.

فعلى سبيل المثال، الشجرة التي نراها، معلولةٌ لمجموعة من العلل كالماء والهواء ودرجة حرارة خاصةً والكثير من العوامل الأخرى التي يصعب إحصاؤها. فلو بقيت عللها كما هي الآن، ولم يتغير أيّ منها، لبقيت هذه الشجرة بالضرورة، وسيكون من المحال انعدامها. ولكي تنعدم هذه الشجرة، لا بد من تغيّر إحدى هذه العلل، فحينها، لن تكون الشجرة واجبة الوجود وستنعدم. ومعنى ذلك أن مجموعة العلل هذه، هي التي جعلت الشجرة واجبة وعدمها محالًا. لأجل ذلك، زال وجوب الشجرة وانعدمت عندما حدث تغيير في هذه المجموعة من العلل. أمّا فيما يخص الواجب بالذات، فبماذا يمكننا أن نمثّل له؟ ستبيّن لنا أبحاث معرفة الله أن لهذا المفهوم مصداقًا واحدًا هو الباري تعالى. وهذا ما سنتعرض له في هذا الكتاب، وسوف نثبت أن واجب الوجود بالذات منحصر بالباري تعالى[1].

---

(١) قد يُشكَل: أنه بناء على التعريف، فإن الواجب بالذات هو الشيء الذي يكون في نفسه وبغضّ النظر عن أي شيء آخر، ضروريَّ الوجود. فأجل أن نعرف أنه ضروري الوجود، لا بد أن نتصور ذاته، ثم نقيسها إلى الوجود والعدم، ثم نستنتج أنه في نفسه ضروري الوجود ويستحيل أن يكون معدوما. لكن، كيف تصور الفلاسفة ذات الله تعالى؟ وهل ذات الله قابلة للتصور حتى يصل الكلام إلى مقارنتها بالوجود والعدم؟

وهذا الإشكال ناشئ من ظننا بأن الحكم على شيء بأنه واجب بالذات، لا بد من أن يكون عبر تصور ذاته ثم مقارنتها مع الوجود والعدم. والحال، أن وجود الواجب بالذات يثبت من خلال الاستدلال. نحن لا يمكننا أن نتصور ذات الأشياء المختلفة، ثم نعثر فيما بينها على شيء في نفسه ضروري الوجود ويستحيل أن يكون معدومًا. ولعل هذا الظن الخاطئ ناشئ من أننا في مورد الكثير من الممتنعات بالذات، يكفي صرف تصورها حتى نحكم بامتناعها بالذات. لكن هذا الأمر غير عام وشامل لكل الممتنعات بالذات. فعلى سبيل المثال، الدائرة التي تكون مساحتها أكبر من حاصل

٥. الإمكان بالذات

إلى الآن عرفنا أن الامتناع يعني ضرورة العدم، وأن الوجوب يعني ضرورة الوجود. فالممتنع بالذات هو الشيء الذي لا يرتبط امتناعه بأي شيء آخر، بل هو في نفسه ممتنعٌ، والواجب بالذات هو ذلك الشيء الذي لا يرتبط وجوبه بأي أمر آخر، بل هو واجب في نفسه. أمّا الآن، فسنتعرض لتوضيح مفهوم «الإمكان». فـ «الإمكان» هو عبارة عن لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم؛ فما لا يكون واجبًا ولا ممتنعًا نعبر عنه بـ «الممكن». وعلى هذا الأساس، ما كان في ذاته - وبغضّ النظر عن ظروفٍ أو شرائط خاصة - ليس بواجبٍ ولا بممتنعٍ، فإننا نسمّيه بـ «الممكن بالذات». فالممكن بالذات - بصرف النظر عن الأحوال والشرائط الخاصة - يمكن أن يكون موجودًا ويمكن أن يكون معدومًا.

وثمة أمثلة كثيرة للممكن بالذات؛ فكل ما نراه حولنا هو ممكن بالذات. من باب المثال، يمكن لنا أن نلاحظ العاصفة التي تقدم ذكرها، فلو لاحظناها فقط وأغفلنا وجود أو عدم الشرائط والعلل الخاصة، لرأينا أنّها يمكن أن توجد ويمكن أن لا توجد. وكل عاصفة وقعت في الزمن الماضي، فهي دليل على أن وجود العاصفة ليس من المحالات. وفي المقابل، الجو الهادئ في كثير من الأزمنة دليلٌ على أنّ عدم العاصفة ليس من المحالات أيضًا. لهذا، فإن العاصفة في ذاتها -

---

ضرب الشعاع مربعًا بعدد p، ممتنعة بالذات، لكن لا يمكننا إثبات امتناعها بالذات بمحض تصور ذلك.

وبصرف النظر عن الشروط الأخرى -، لا هي واجبة ولا ممتنعة؛ أي إنها ممكنة بالذات[1].

٥-١. انسجام الإمكان بالذات مع الوجوب بالغير والامتناع بالغير

قلنا إنّ الممكن بالذات هو الشيء الذي لا يكون واجبًا بالذات ولا ممتنعًا بالذات. فالممكن بالذات ليس واجبًا بالذات، ولا ممتنعًا بالذات. وبعبارة أخرى: لا يتلاءم الإمكان بالذات مع الوجوب بالذات ولا مع الامتناع بالذات.

ومن جهة أخرى، كون الممكن بالذات لا واجبًا بالذات ولا ممتنعًا بالذات، يعني أن الممكن بالذات، بصرف النظر عن جميع الشروط، ليس واجبًا ولا ممتنعًا؛ وبعبارة أخرى: ليس الممكن بالذات واجبًا دائمًا وفي جميع الشرائط، ولا ممتنعًا دائمًا وفي جميع الشرائط. لذا، يمكن فرض بعض الظروف التي يكون فيها الممكن بالذات واجبًا، كما يمكن فرض بعض الظروف التي يكون فيها هذا الممكن ممتنعًا. هذا، ونعلم أنّ الشيء الذي يجب في ظروفٍ معينة، يكون في هذه الظروف واجبًا

---

(١) يُستعمَل «الإمكان» في بعض الأحيان بمعنى نفي الضرورة عن الطرف المقابل. وعلى هذا الأساس، يكون إمكان الوجود بمعنى لا ضرورة العدم؛ وبعبارة أخرى: بمعنى عدم كونه ممتنعًا. وهكذا إمكان العدم، فمعناه لا ضرورة الوجود، أو فقل: عدم كونه واجبًا. وعلى هذا النحو، يتساوى نفي إمكان الوجود مع الامتناع. فعلى سبيل المثال، عندما نقول: يستحيل أن تكون الدائرة مشتملة على زاوية، فإن مرادنا هو أن تحقق هذا النوع من الدوائر ممتنع. فينسجم إمكان الوجود بهذا المعنى مع ضرورة الوجود؛ كما ينسجم إمكان العدم مع ضرورة العدم. ويُصطلح على هذا الإمكان بـ «الإمكان العام».

بالغير، والشيء الذي يمتنع في ظروف معينة، يكون في هذه الظروف ممتنعًا بالغير. لذا، يمكن أن يكون الممكن بالذات واجبًا بالغير، ويمكن أن يكون ممتنعًا بالغير. فالإمكان بالذات يتلاءم مع الوجوب بالغير ومع الامتناع بالغير.

وفي مثال العاصفة نفسه، لو لاحظناها في نفسها ولم نلاحظها في ظرف تحقّق جميع عللها وشروطها، ولا في ظرف عدم تحقّقها، فإنها يمكن أن توجد ويمكن أن تُعدم. فالعاصفة إذًا ممكنة بالذات. من جهة أخرى، هذه العاصفة الممكنة بالذات، تكون في ظرف تحقق عللها وشروطها واجبة بالغير، وفي ظرف عدم تحقق عللها وشروطها ممتنعة بالغير. فيمكن للممكن بالذات أن يكون واجبًا بالغير أو ممتنعًا بالغير. وقد اتّضح إلى الآن انسجام الإمكان بالذات مع الوجوب بالغير ومع الامتناع بالغير. وأما في الدرس القادم، فسوف نبيّن أنّ الامكان هو مناطُ الاحتياج للعلة، فيتّضح أن الأمر غير مقتصر على التلاؤم والانسجام، بحيث يمكن للممكن بالذات أن يكون واجبًا بالغير أو ممتنعًا بالغير، بل إنّ كل ممكن بالذات مع كونه ممكنًا بالذات لا بد من أن يكون إما واجبًا بالغير أو ممتنعًا بالغير، من جهة أنّ علة وجوده أو علة عدمه تجعل وجوده أو عدمه ضروريًا.

٥-٢. تقسيم الموجود إلى واجبٍ بالذات وممكن بالذات

بالالتفات إلى تعريف كلٍ من «الواجب بالذات»، و«الممتنع بالذات» و«الممكن بالذات»، يمكن أن نستنتج أنّ كلّ موجود إمّا أن يكون

واجبًا بالذات أو ممكنًا بالذات؛ إذ تقدم أنه إن لاحظنا الشيء في نفسه وبغضّ النظر عن الظروف الأخرى، فإمّا أن يكون الوجود ضروريًا له أو العدم، أو لا شيء منهما. فكلّ شيء لا يخلو عن أن يكون إمّا واجبًا بالذات أو ممتنعًا بالذات أو ممكنًا بالذات. وبناءً على التعريف الذي ذكرناه، فإن العدم ضروريٌّ للممتنع بالذات، فلا يمكن للممتنع بالذات أن يوجد أبدًا. إذًا، كل موجودٍ إما واجبٌ بالذات أو ممكن بالذات. وسنستفيد من هذه المسألة لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى.

خلاصة الدرس

١. «الواجب» هو ما كان وجوده ضروريًّا، و«الممتنع» هو ما كان عدمه ضروريًّا. فـ«الوجوب» يعني ضرورة الوجود، و«الامتناع» يعني ضرورة العدم.

٢. «الممتنع بالغير» هو الذي يكون امتناعه مرهونًا بشرائط خاصة، و«الواجب بالغير» هو الذي يكون وجوبه مرهونًا بشرائط خاصة. مثلًا: العاصفة التي تكون معدومة بسبب عدم تحقق شرائطها، تُسمّى «ممتنعة بالغير»، والعاصفة التي تكون موجودة بسبب تحقق شرائطها، تُسمّى «واجبة بالغير».

٣. الأمور التي يكون امتناعها أو وجوبها غير مرتبط بشرائط خاصة، هي بالترتيب: «الممتنع بالذات»، و«الواجب بالذات». مثلًا: الدائرة ذات الزاوية «ممتنعة بالذات»، والله تعالى «واجب بالذات».

٤. الممتنع بالذات - بخلاف الممتنع بالغير - يستحيل أن يوجد في أيّ ظرف من الظروف. والواجب بالذات - بخلاف الواجب بالغير - يستحيل أن يُعدَم في أيّ ظرف من الظروف.

٥. «الإمكان» يعني لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم. و«الممكن بالذات» هو الشيء الذي - بغضّ النظر عن أي شروط خاصة - لا يكون واجبًا ولا ممتنعًا.

٦. الإمكان بالذات لا يتلاءم مع: الوجوب بالذات ولا مع الامتناع بالذات.

٧. الإمكان بالذات ينسجم مع: الوجوب بالغير ومع الامتناع بالغير.

٨. كل شيء، هو بالذات، إما واجب أو ممتنع أو ممكن. وحيث إن الممتنع بالذات لا يمكن أن يوجد بأي حال من الأحــوال، فإن الموجود إما واجب بالذات أو ممكن بالذات.

الأسئلة

١. ما معنى الوجوب والإمكان والامتناع؟
٢. ما الفرق بين الواجب بالذات والواجب بالغير؟
٣. ما الفرق بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير؟
٤. لماذا ينحصر الموجود في كونه إمّا واجبًا بالذات أو ممكنًا بالذات؟
٥. هل يمكن أن يكون الممكن بالذات واجبًا بالذات أيضًا؟ لماذا؟
٦. هل يمكن أن يكون الممكن بالذات ممتنعًا بالذات أيضًا؟ لماذا؟
٧. هل يمكن أن يكون الممكن بالذات واجبًا بالغير أيضًا؟ وضّح ذلك.
٨. هل يمكن أن يكون الممكن بالذات ممتنعًا بالغير أيضًا؟ بيّن ذلك.
٩. بيّن بمثال غير مذكور في الكتاب، كيف يمكن أن يكون الممكن بالذات واجبًا بالغير.
١٠. بيّن بمثال غير مذكور في الكتاب، كيف يمكن أن يكون الممكن بالذات ممتنعًا بالغير.
١١. اذكر ثلاثة أمثلة لكل من الممكن بالذات والممتنع بالذات.
١٢. أيّ من الأمور التالية: واجب بالذات؟ ممتنع بالذات؟ ممكن بالذات؟ واجب بالغير؟ ممتنع بالغير؟

حيوان عجيب الخلقة بحيث يكون رأسه وحده أكبر من الكرة الأرضية، العنقاء، نفسُكَ، الديناصور، مثلث متساوي الأضلاع ومشتمل على ثلاث زوايا غير متساوية، الكرة الأرضية، حركة الأرض حول الشمس، حركة الشمس حول الأرض.

مصادر لمزيد من الاطلاع

١. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٥، الصفحتان ١٨٠ و١٨١ والصفحتان ٢٦٧ و٢٦٨.
٢. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٦، الصفحتان ٥٣٥ و٥٣٦.
٣. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ١٠، الصفحات ٧٧ - ٨٣، والصفحات ٩٧ - ١٠٤، والصفحتان ١٢٦ و١٢٧.



الدرس الثالث:

أصل العلّيّة

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. الاطّلاع على نظريات أصل العليّة المتعدّدة.
٢. فهم الفرق بين هذه النظريات.
٣. الدفاع عن نظرية الإمكان.

المقدمة

وضّحنا في الدرس السابق المراد من: الواجب بالذات، والممتنع بالذات، والممكن بالذات. وسنكمل في هذا الدرس البحثَ عن الممكن بالذات، وسنبيّن «أن كلّ ممكن بالذات، من حيث هو ممكن بالذات، يحتاج إلى علة لكي يوجد». وتبيِّن هذه القضية وجهة نظر الفلاسفة فيما يرتبط بأصل العليّة. فالهدف الأساس لهذا الدرس، هو إثبات أصل العلية من وجهة نظر الفلاسفة. ولأجل بيان ذلك بدقة وبنحو كامل، يجدر بنا البحث عن مختلف النظريات في أصل العلية، ثم نميّز بينها بدقة. وهذا ما يجرّنا للحديث عن «ملاك الحاجة إلى العلة».

١. النظريات المختلفة في بيان أصل العلية

توجد ثلاث نظريات مشهورة في بيان أصل العلية، هي: رأي الفلاسفة أو نظرية الإمكان، رأي الكثير من المتكلمين وعوامّ الناس أو نظرية الحدوث، رأي الكثير من المادّيين أو النظرية الحسية. بناء على نظرية

الإمكان، الممكن بالذات فقط يحتاج إلى علة. وأما بناء على نظرية الحدوث، فإن الحادث الزمانيّ فقط يحتاج إلى علة. ومفاد النظرية الحسية، التي تعتبر الحسّ ملاكًا للحكم على جميع الأشياء، فكل موجودٍ يحتاج إلى علة. بناءً عليه، يمكننا بيان هذه النظريات على شكل ثلاث قضايا، هي:

- كلّ ممكن بالذات يحتاج إلى علة.
- كلّ حادث زماني يحتاج إلى علة.
- كلّ موجودٍ يحتاج إلى علة.

تأمّل: الحادث الزماني أوّلًا موجود خاضع للزمان، وثانيًا لديه بداية زمانية محددة فلا ترجع بدايته الزمنية إلى ما لا نهاية.
وانطلاقًا من تعريف الحادث الزماني، نسأل: كيف يكون الموجود الذي ليس بحادث زمانيًا؛ وبتعبير اصطلاحيّ: كيف يكون الموجود القديم زمانًا؟

٢. اختلاف النظريات

يُمكن أن لا يلاحَظ في الظاهر اختلاف بين نتائج النظريات الثلاث؛ لأن مفادها أن كل ما يوجد من حولنا يحتاج إلى علّة. لكن، لو دقّقنا النظر، لأمكننا فرض موارد تختلف باختلاف هذه النظريات.

فبناءً على النظرية الحسية، يكون وجود الله، بمعنى الموجود الذي يكون علة لكل الأشياء ولا يحتاج إلى علة، محالًا. فالله - على ضوء هذه النظرية - محتاج إلى علة لأننا فرضناه موجودًا، ومن جهة أخرى، فإن مقتضى التعريف هو أن الله موجود غنيّ عن العلة. وبالتالي، يكون فرض وجود الله اعتمادًا على هذه النظرية، فرضًا لشيء محتاج لعلة وغير محتاج لها. وهذا تناقض محال. وأما بناء على نظرية الإمكان ونظرية الحدوث، فلا يستحيل وجود الله؛ لأنهم يُثبتون أن الله ليس بممكن بالذات ولا حـادث، فلا يحتاج إلى علة على ضوء هاتين النظريتين. وبالتالي، اعتمادًا على هاتين النظريتين، لا يؤدي وجود الله إلى تناقض محال.

وأيضًا بناء على نظرية الحدوث، فإنه يستحيل وجود معلول أزلي (= قديم زمانًا)؛ لأننا من جهة فرضناه معلولًا، فهو بالتالي محتاج إلى علة، ومن جهة أخرى، لا يحتاج إلى علة لأنه قديم زمانًا. فبناء على هذه النظرية، يكون فرض وجود معلول قديم زمانًا، فرضًا لشيء محتاج لعلة وغير محتاج لها، وهذا تناقض محال. أما اعتمادًا على نظرية الإمكان، فلا إشكال في وجود شيء ممكن بالذات - وبالتالي يكون معلولًا - وأزلي في الوقت نفسه. لذا، على ضوء هذه النظرية، لا إشكال في فرض وجود معلول أزلي. فلم تتّحد نتيجة نظرية الحدوث ونظرية الإمكان في مورد المعلول الأزلي المفترض. وعلى هذا الأساس، يوجد اختلاف بين هذه النظريات الثلاث على مستوى النتائج.

٣. ملاك الحاجة إلى العلة

من خلال ما تقدم، يتّضح اختلاف نتيجة هذه النظريات الثلاث في بعض الموارد الخاصة. ومن جهة أخرى، يمكن القول بدْوًا بعدم وجود اختلاف في نتيجة هذه النظريات الثلاث في موردنا ومورد الأشياء التي حولنا. لكن، لو دققنا النظر، لوجدنا أنها تختلف في النتيجة في هذه الموارد أيضًا. فصحيح أن هذه النظريات الثلاث تنصّ على كون الإنسان معلولًا ومحتاجًا إلى علة، لكن بناء على نظرية الإمكان، يكون محتاجًا لعلة لأنه ممكن بالذات، وليس لأنه حادث ولا لأنه موجود. وأما بناء على نظرية الحدوث الزماني، فيكون محتاجًا إلى علة لأنه حادث زمانيًّا، وليس لأنه ممكن بالذات ولا لأنه موجود. وبناء على النظرية الحسية، يكون محتاجًا إلى علة لأنه موجود، وليس لأنه ممكن بالذات ولا لأنه حادث زمانيًّا. وبعبارة أوضح: بناء على نظرية الإمكان، فإن الإنسان الممكن بالذات محتاج إلى علة، وليس الإنسان الحادث ولا الإنسان الموجود. وبناء على نظرية الحدوث، فإن الإنسان الحادث محتاج إلى علة، وليس الإنسان الممكن بالذات ولا الإنسان الموجود. وبناء على النظرية الحسية، فإن الإنسان الموجود محتاج إلى علة، سواء كان ممكنًا بالذات أو لا، وسواء كان حادثًا زمانيًّا أو لا.

فلو ذكرنا القضايا المبيِّنة للنظريات الثلاث في أصل العلية بنحو دقيق، بحيث يشتمل على كل مضامين هذه النظريات، لاتّضح للجميع اختلاف هذه القضايا. والبيان الدقيق لهذه القضايا الثلاث هو كما يلي:

- كل شيء ممكن بالذات، من حيث هو ممكن بالذات، يحتاج إلى علة لكي يوجد.
- كل شيء حادث زمانًا، من حيث هو حادث زمانًا، يحتاج إلى علة لكي يوجد.
- كل شيء موجود، من حيث هو موجود، يحتاج إلى علة.

فقد بيّنت هذه القضايا بالدقة الخصوصية الكامنة في الشيء والتي أدّت إلى احتياجه إلى العلة حتى يوجد. ويصطلح الفلاسفة على هذه الخصوصية بـ «ملاك الحاجة إلى العلة». وهذا الملاك يختلف بحسب هذه النظريات الثلاث: فهو الإمكان الذاتي للشيء في نظرية الإمكان، والحدوث الزماني للشيء في نظرية الحدوث، ووجود الشيء في النظرية الحسية. وفيما يلي، سنحلل نظرية الإمكان، وسيتضح حينئذ أنها النظرية الصحيحة بين هذه النظريات الثلاث.

٤. تحليل نظرية الإمكان

ذكرنا فيما سبق أن الفلاسفة يرون صحة نظرية الإمكان. ويمكننا بيان استدلالهم على ذلك ضمن ثلاث خطوات:

الخطوة الأولى: مرّ سابقًا أن الممكن بالذات هو الشيء الذي، بغضّ النظر عن أي شيء آخر، لا يكون في نفسه ضروري الوجود ولا ضروري العدم. وهذا بخلاف الواجب بالذات، حيث يكون في نفسه ضروري الوجود، وبخلاف الممتنع بالذات أيضًا، حيث يكون في نفسه

ضروري العدم. وبالتالي، يمكن للممكن بالذات أن يكون موجودًا ويمكن أن يكون معدومًا.

الخطوة الثانية: انطلاقًا من أصل «امتناع اجتماع النقيضين»، يستحيل أن يكون الشيء - ومنه الممكن بالذات - معدومًا حالة كونه موجودًا، كما يستحيل العكس أيضًا؛ أي يستحيل أن يكون موجودًا حالة كونه معدومًا. وهذا يعني أنه عندما يكون الممكن بالذات موجودًا، يكون الوجود ضروريًّا له، وعندما يكون معدومًا، يكون العدم ضروريًّا له.

ونتيجة هاتين الخطوتين أن الممكن بالذات في نفسه، ليس ضروري الوجود ولا ضروري العدم. ومع ذلك، يمكن أن يكون موجودًا، كما يمكن أن يكون معدومًا. فإن كان موجودًا، فهو موجود بالضرورة، وإن كان معدومًا، فهو معدوم بالضرورة. وبالتالي، لا يمكن للممكن بالذات أن يكون بالذات ضروري الوجود ولا ضروري العدم؛ ومع ذلك، يمكن أن يكون ضروري الوجود أو ضروري العدم.

الخطوة الثالثة: لو تأملنا في النتيجة الحاصلة من الخطوتين السابقتين، فإن لها معنى واحدًا صحيحًا وهو: أن الممكن بالذات، وإن لم يكن بالذات ضروري الوجود ولا ضروري العدم، لكنه يمكن أن يكون بالغير ضروري الوجود أو ضروري العدم. وهذا يعني أنه حتى يوجد الممكن بالذات ويصبح ضروري الوجود، فإنه يحتاج إلى الارتباط بشيء آخر، وهو ما يسمّيه الفلاسفة بـ «العلة». وهكذا الأمر من جهة العدم، فحتى يُعدم الممكن بالذات ويصبح ضروري العدم، فإنه لا

بد له من الارتباط بالعلة. وبالتالي، حتى يوجد الممكن بالذات، فإنه يحتاج إلى شيء يُسمّى بعلّة وجوده؛ وحتى يُعدَم، فإنه يحتاج إلى شيء يُسمى بعلة عدمه. وهذه العلة هي التي تجعل وجود الممكن بالذات ضروريًّا أو تجعل عدمه ضروريًّا. وعلى هذا الأساس، يكون الممكن بالذات إما واجبًا بالغير أو ممتنعًا بالغير.

ولو فرضنا الآن أن علة وجود الممكن بالذات معدومة، ففي هذه الحال لا يمكن للممكن بالذات أن يكون موجودًا. وبناء على أصل «امتناع ارتفاع النقيضين»، يكون الممكن بالذات في هذه الحالة معدومًا؛ لأنه ليس بموجود. وعلة انعدام الممكن بالذات نسميها «علة عدمه». وبالتالي، ليست علة عدم الممكن بالذات إلّا عدم علة وجوده.

وعلى هذا الأساس، فإن الممكن بالذات يحتاج دائمًا إلى علة؛ فيحتاج إلى وجود شيء آخر حتى يوجد، ويحتاج إلى عدم هذا الشيء حتى يُعدم. فلو كانت علة وجود الممكن موجودة، فإن الممكن يكون موجودًا، وإن كانت علة وجوده غير موجودة، يكون الممكن معدومًا. فيكون الممكن واجبًا بالغير عند وجود علته، وممتنعًا بالغير عند عدم علته.

وبهذا البيان يتضح أن الممكن بالذات هو فقط الذي يحتاج إلى علة، دون الواجب بالذات والممتنع بالذات. ومن جهة أخرى، فإن الشيء يحتاج إلى العلة من حيث هو ممكن بالذات. وعلى هذا الأساس، ملاك الحاجة إلى العلة هو كون الشيء ممكنًا بالذات.

ولا يخفى أن الاستدلال السابق يجري في مورد الشيء الممكن بالذات من حيث هو ممكن بالذات، ولا يجري في مورد الشيء الموجود من حيث هو موجود ولا في مورد الشيء الحادث زمانًا من حيث هو حادث زمانًا؛ لأنه عندما نلحظ حيثية الوجود فقط أو حيثية الحدوث الزماني، لا تكون نسبة الشيء إلى الوجود والعدم عدمَ الضرورة حتى نقول إنّه محتاج إلى علّة. وبالتالي، إن الشيء الممكن بالذات، من حيث هو ممكن بالذات، يحتاج إلى علة كي يوجد، وأما الشيء الموجود أو الشيء الحادث زمانًا، من حيث هو موجود أو من حيث هو حادث زمانًا، فلا يحتاج إلى علة كي يوجد.

وهذا الاستدلال المرتبط بوجود الشيء وعدمه، يجري أيضًا عند الحديث عن سائر صفات الشيء. وبالتالي، يمكننا بشكل عام أن نقول: لو لاحظنا أي شيء، فإن لم تكن صفة ما ضرورية بالنسبة له، ولا نقيضها ضروريًّا له، فإن تحقق هذه الصفة لهذا الشيء يحتاج إلى علة. وبعبارة أخرى: لو كان الشيء بالنسبة إلى صفة ما مفروضة ممكنًا، فإنّ اتّصافه بها محتاج إلى علة. فإذا وُجدت العلة وُجدت هذه الصفة في الشيء، وإن عُدمت هذه العلة انعدمت الصفة في هذا الشيء. أما إن كانت الصفة ضرورية بالذات لشيء ما - أي لموصوف ما -، أو كان نقيضها ضروريًّا بالذات لهذا الشيء، فإنّ اتّصاف الشيء بهذه الصفة - أو بنقيضها - لا يحتاج إلى علة. على سبيل المثال، تُعدّ الزوجية صفة ضرورية للثمانية، وعدم الفردية صفة ضرورية أيضًا لها، فلا يوجد علة لاتّصاف الثمانية بذلك. فالثمانية في نفسها، هي على نحو يمكن أن تكون زوجًا فقط، ولا يمكن أن تكون فردًا؛ فلا يوجد شيء أدى إلى

كون الثمانية زوجًا فقط وعدم كونها فردًا. أما اتّصاف الوردة بالبياض، فليس ضروريًّا. فليست الوردة في نفسها بحيث لا يمكن إلا أن تكون بيضاء. وبالتالي، توجد علة لكون الوردة بيضاء، وعدم هذه العلة يؤدي إلى عدم اتصاف هذه الوردة بالبياض[1].

---

(١) الاستدلال الذي تقدم ذكره، يثبت نظرية الإمكان، ويُبطل نظرية الحدوث والنظرية الحسية. وعلى هذا الأساس، لا يجب أن نبطل كلًّا من هاتين النظريتين على حدة. أما هنا، فسوف نبحث عن كلّ من نظرية الحدوث والنظرية الحسية على حدة، فنذكر الإشكالات الواردة على كل منهما:
بناء على نظرية الحدوث، الشيء القديم زمانًا، لا يحتاج إلى علة كي يوجد. وبعبارة أخرى: لا يحتاج الشيء القديم إلى علة. وعلى هذا الأساس، لتحليل هذه النظرية ومناقشتها، لا بد من مقارنة الشيء الحادث زمانًا مع الشيء القديم زمانًا، ونبيّن الفرق بينهما. ومن الواضح أن هذا الفرق بينهما هو الذي أدى إلى احتياج الحادث الزماني إلى العلة، واستغناء القديم الزماني عنها.
فالحادث هو الشيء الذي كان معدومًا في البداية، ثم وُجد. فلو حللنا الحادث، لوجدناه مشتملًا على أمرين: ١. الوجود الحالي، ويُعبر عنه بـ «الوجود اللاحق»؛ ٢. العدم السابق. أما الشيء القديم، فهو موجود دائمًا وغير مسبوق بالعدم. ففرق الحادث الزماني عن القديم الزماني هو في العدم السابق. وبناء على نظرية الحدوث، يكون هذا الفرق - وهو العدم السابق - سببًا في حاجة الحادث الزماني إلى علة واستغناء القديم الزماني عنها. فلو أثبتنا عدم دخالة العدم السابق في الحاجة إلى علة الوجود، يثبت بطلان نظرية الحدوث.
وأما دخالة العدم السابق في حاجة الحادث إلى علة الوجود، فتُتصوّر على نحوين: ١. أن يكون العدم السابق بنفسه محتاجًا إلى علة للوجود. وعليه، يكون الحادث المشتمل على عدم سابق محتاجًا أيضًا إلى علة. ٢. أن يكون الوجود اللاحق والحالي محتاجًا إلى علة الوجود، وليس العدم السابق؛ لكن هذا العدم السابق له نحو تأثير في حاجة الوجود اللاحق إلى علة الوجود، بحيث لو لم يكن هذا العدم، لما احتاج الوجود الحالي إلى علة.
وكلّ من هذين الفرضين باطل؛ لأن العدم ليس موجودًا حتى يحتاج إلى علة توجده. كما أن العدم ليس موجودًا حتى يؤثر في شيء آخر كالوجود اللاحق، فيؤدي إلى

احتياجـه إلى علـة للوجـود. ففـرض أيّ نحـو مـن التأثـير أو التأثـر الحقيقيّـين للعـدم، هـو فـرض باطـل، ومسـتلزم لأن نلحـظ وجـودًا مـا للعـدم، وهـذا تناقـض (مناقشـة نظريـة الحـدوث بهـذه الطريقـة مقتبَـس مـن ابـن سـينا. انظـر: الحسـين بـن عبـد اللـه بـن سينا، الشـفاء، الإلهيـات، الصفحـة ٢٦٢؛ ولمزيـد مـن التوضيـح، انظـر: مرتـضى مطهـري، مجموعـه آثـار، الجـزء ١٠، الصفحـات ١٨٧ - ١٩٠).

وأمـا أتبـاع النظريـة الحسـية، فقـد اسـتدلوا عـلى نظريتهـم بأننـا وجدنـا أن كل مـا نحسـه فهـو معلـول لعلـة. وبالتـالي، يمكننـا أن ننتقـل مـن كـون الـشيء موجـودًا إلى كونـه معلـولًا، فنقـول: إنّ كـون الـشيء موجـودًا لا ينفـكّ عـن كونـه معلـولًا ومحتاجًـا إلى علـة. فـكل موجـود هـو معلـول بالـضرورة، وبالتـالي، محتـاج إلى علـة. لكـن يُسـجّل عـلى هـذا الاسـتدلال ثلاثـة إشـكالات:

الإشـكال الأول: لا يمكـن إدراك علاقـة العليـة بـين شـيئين بواسـطة الحـس. فعـلى سـبيل المثـال، صحيـح أن لـون النـار مـرئيّ، وحرارتهـا ملموسـة، إلا أنّ عليتهـا للحـرارة ليسـت مرئيـة ولا ملموسـة. لا يمكـن أن نحـس بهـذه العليـة وهـذا التأثـير، مهـما كان نـوع الحـس الـذي نسـتفيد منـه. أقـصى مـا يكمـن اسـتفادته بالحـس هـو تـوالي الأشـياء وتعاقبهـا، لكـن ثمـة فـرق بـين التـوالي والتعاقـب وبـين العليـة والمعلوليـة. والعلـماء في كل العلـوم التجريبيـة، يسـعون وراء مصاديـق العلـة والمعلـول في كل تجربـة، ويريـدون معرفـة علـة ظاهـرة محـددة. فهـم، بعـد أن أدركـوا حاجـة كل ظاهـرة إلى علـة خاصـة، ذهبـوا إلى التجربـة للكشـف عـن علـة ظاهـرة محـددة. وعـلى هـذا الأسـاس، قبـل إعـمال الحـس والتجربـة، يعلـم هـؤلاء العلـماء بحاجـة الظاهـرة - التـي يحسـونها أو يجربونهـا - إلى علـة. لـذا، لا يصـح القـول إننـا وجدنـا أن كل مـا نحـس بـه معلـول لعلـة. فالحقيقـة أننـا، دون الاسـتفادة مـن الحـس، قبلنـا علاقـة العليـة والمعلوليـة؛ أي صدّقنـا بأصـل العليـة، ثـم انطلقنـا إلى العـالم الخارجـي لنشـخّص بواسـطة الحـس مصاديـقَ هـذه العلاقـة العليـة، فنحـدد العلـة الخاصـة والمعلـول المحـدد. وليـس الأمـر بالعكـس؛ أي لم نجـد أولًا علاقـة العليـة والمعلوليـة في عـالم الطبيعـة بواسـطة الحـس، ثـم مـن خـلال التعميـم وصلنـا إلى أصـل العليـة.

الإشـكال الثـاني: لـو فرضنـا أنـه يمكننـا بواسـطة الحـس أن نـدرك علاقـة العليـة، لكـن لا يمكننـا أن نعممهـا إلى سـائر المـوارد. فالتعميـم إلى سـائر المـوارد معتمـد عـلى الاسـتقراء الناقـص الـذي هـو غـير معتبر عنـد المنطقيـين. وبعبـارة أخـرى: لـو فرضنـا صحـة دعـوى

خلاصة الدرس

١. توجد ثلاث نظريات مشهورة في بيان أصل العلية، هي: نظرية الإمكان، نظرية الحدوث، والنظرية الحسية.

٢. ترى نظرية الإمكان أن الممكن بالذات هو الشيء الوحيد المحتاج إلى علة؛ بينما تعتقد نظرية الحدوث أن الحادث الزماني فقط محتاج إلى علة؛ فيما تذهب النظرية الحسية إلى حاجة كل موجود - بلا استثناء - إلى علة.

المستدل بأننا وجدنا أن كل ما نحس به معلول لعلة، لكنه لا يوجد لدينا مبرّر منطقي لتعميم هذا الحكم إلى سائر المحسوسات.

الإشكال الثالث: لو فرضنا إمكان إدراك علاقة العلية بواسطة الحس، وفرضنا إدراكها مباشرة عند كل المحسوسات، وأننا لم نستفد من الاستقراء الناقص لتعميم الحكم، ففي هذه الحالة، أقصى ما يمكن قوله هو «كل محسوس معلول»، ولا يصح القول إنّ «كل الموجودات معلولة لعلة». نعم، لو قبِلنا أيضًا أن كل ما في هذا الوجود محسوس، ففي هذه الحال، نحكم بصحة النظرية الحسية. لكن هذه الفروض الثلاثة التي سلّمنا بقبولها، هي في الحقيقة كاذبة. فلا يمكن إدراك علاقة الغلية بواسطة الحس، كما لا يمكننا البحث عن كل المحسوسات بنحو مباشر. مضافًا إلى أن قضية «كل الأشياء الموجودة محسوسة» تعادل قضية «لا يوجد موجود مجرد وغير قابل للحس». وهذه القضية، لا يمكن إدراك صدقها أو كذبها بواسطة الحس أو التجربة، بل الطريق الوحيد لمعرفة صدقها من كذبها هو العقل. ولحسن القضاء والقدر أن الفلاسفة قد استدلوا بأدلة قطعية ومتعددة على كذب هذه القضية. فمن الأدلة التي ذكروها: الدليل على إثبات تجرد النفس، إثبات وجود المجردات، إثبات وجود الله تعالى. فإثبات أية واحدة من هذه المسائل، يؤدي إلى تكذيب قضية «الموجود المجرد وغير القابل للحس غير موجود». والحاصل أن الدليل الذي ذكروه باطل، ولا يوجد دليل على كون كل الموجودات معلولة، بل الأدلة قائمة على خلاف ذلك. فيظهر بطلان النظرية الحسية أيضًا.

٣. بناء على النظرية الحسية، يكون وجود الله محالًا؛ لأن فرض وجود الله معناه - بحسب التعريف - فرض وجود لا علة له، لكنه لمّا كان موجودًا، فإنه بحاجة إلى علة - بناء على هذه النظرية -، فيلزم التناقض، وهو محال.

٤. بناء على نظرية الإمكان ونظرية الحدوث، لا يستحيل وجود الله؛ لأنه تعالى ليس ممكنًا بالذات ولا حادثًا زمانيًا، فلا يحتاج إلى علة. وبالتالي، لا يلزم من فرض وجود الله تناقض أبدًا.

٥. بناء على نظرية الحدوث، يستحيل وجود معلول أزليّ (=قديم زمانًا)؛ لأن فرض وجود المعلول الأزلي معناه أنه محتاج إلى العلة - لأن الفرض أنه معلول -، ومعناه أنه غير محتاج إلى علة - لأنه أزلي -. وبالتالي، يكون فرض المعلول الأزلي فرضًا لشيء محتاج إلى علة وغير محتاج إلى علة.

٦. بناء على نظرية الإمكان، لا إشكال في كون الشيء ممكنًا بالذات - وبالتالي يكون معلولًا - وأزليًّا أيضًا. وبالتالي، لا إشكال في فرض وجود معلول أزلي.

٧. مفاد أصل العلية بناء على نظرية الإمكان هو: كل شيء ممكن بالذات، من حيث هو ممكن بالذات، يحتاج إلى علة لكي يوجد.

٨. مفاد أصل العلية بناء على نظرية الحدوث هو: كل شيء حادث زمانًا، من حيث هو حادث زماني، يحتاج إلى علة لكي يوجد.

٩. مفاد أصل العلية بناء على النظرية الحسية هو: كل شيء موجود، من حيث هو موجود، يحتاج إلى علة.

١٠.الخصوصية الموجودة في الشيء والتي تؤدي إلى حاجته إلى علة لكي يوجد، تُسمى بـ «ملاك الحاجة إلى العلة».

١١.ملاك الحاجة إلى العلة هو على الترتيب بحسب نظرية الإمكان والحدوث والنظرية الحسية: الإمكان والحدوث والوجود.

١٢.«الإمكان» هو الذي يوجِب حاجة الممكن بالذات إلى علة كي يوجد وكي يُعدَم. فصحيح أن الممكن بالذات لا ضروري الوجود ولا ضروري العدم، لكنه موجود بالضرورة حال وجوده، ومعدوم بالضرورة حال عدمه. فهو محتاج إلى علة في كل حال، أي في حال وجوده وضرورة وجوده، وفي حال عدمه وضرورة عدمه.

الأسئلة

١. اذكر النظريات الثلاث في باب أصل العلية.
٢. ما المراد من «ملاك الحاجة إلى العلة»؟
٣. ما هو ملاك الحاجة إلى العلة في كلّ من هذه النظريات الثلاث؟
٤. لمَاذا لا ينسجم وجود الله مع النظرية الحسية في أصل العلية؟
٥. لماذا لا ينسجم المعلول الأزلي مع نظرية الحدوث في أصل العلية؟
٦. لماذا يحتاج الممكن بالذات إلى علة لكي يوجد؟
٧. لماذا الممكن بالذات إما واجب بالغير أو ممتنع بالغير؟
٨. ما المراد من أصل امتناع اجتماع النقيضين؟ اذكر مثالًا على ذلك.
٩. ما المراد من أصل امتناع ارتفاع النقيضين؟ اذكر مثالًا على ذلك.
١٠.استنتج بعض الملحدين من أزلية العالم الماديّ عدمَ حاجة العالم إلى الله. فهل هذه النتيجة صحيحة؟ لماذا؟
١١.يرى بعض العلماء الموحّدين أنه يجب لإثبات وجود الله أن نسعى لتحقيق بداية زمنية لعالَم المخلوقات. برأيك، ما هي نظرية هذا العالِم في باب أصل العلية؟ لماذا؟
١٢.هل المدّعى التالي: «كل حادث زمانيّ - بلا استثناء - يحتاج في وجوده إلى علة» صحيح؟ وإن لم يكن صحيحًا، اذكر على الأقل شيئًا واحدًا حادثًا مستغنيًا في وجوده عن العلة. وإن كان صحيحًا، بيّن السبب. وهل صِدق هذا المدعى يتناسب مع بطلان نظرية الحدوث؟ لماذا؟

١٣.هل يمكن أن يعتقد الموحّد بهذا التسلسل: «كل دجاجة وُجدَت من بيضة تسبقها، وكل بيضة وُجدَت بدورها من دجاجة تسبقها، إلى ما لا نهاية»؟ لماذا؟

١٤.يرى الفلاسفة أن الواجب بالذات قديم بذاته، وكلّ موجود ليس واجبًا بالذات فهو حادث بالذات. على ضوء هذا التعريف، هل كل حادث بالذات هو حادث زمانًا؟ وهل كل حادث زمانًا هو حادث بالذات؟

مصادر لمزيد من الاطلاع

١. فيما يرتبط بأصل العلية، انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٦، الصفحات ٦٤٣ - ٦٥١.

٢. فيما يرتبط باختلاف النظريات في باب أصل العلية، انظر: المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحتان ٥٣٥ و٥٣٦؛ والمصدر نفسه، الجزء ١٠، الصفحات ٣٤١ - ٣٤٣.

٣. فيما يرتبط بملاك الحاجة إلى العلة، انظر: المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحات ٥٠٣ - ٥٠٦؛ المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحات ٤٩٩ - ٥٠٢؛ المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحات ٦٥٤ - ٦٦٠؛ المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحتان ١٨٤ و١٨٥؛ والمصدر نفسه، الجزء ١٠، الصفحات ١٦٤ - ١٦٨، ١٨١، ١٨٢ و١٨٥ - ١٨٧.



الدرس الرابع:

أقسام العلّة

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. التمييز بين التعاريف المختلفة للعلّة.
٢. معرفة أقسام العلّة.
٣. ذكر مثال على كلّ قسم من أقسام العلّة.



المقدمة

في الدرس السّابق، بحثنا مفصّلًا عن أصل العلّية وقلنا إنّ الممكن بالذات محتاجٌ في وجوده إلى العلة، لكنّنا لم نتحدّث عن أقسام العلّة. وفي هذا الدرس، سنبحث أولًا عن تعريف العلة، ثم نبيّن أقسام العلّة، ونميّز في الختام بين العلّة الحقيقية والعلّة الإعداديّة.

١. تعريف العلّة

تقدّم في الدرس السّابق، أنّ الممكن بالذّات، في نفسه، ليس واجبًا وموجودًا، ولا ممتنعًا ومعدومًا. واتضح أيضًا أنّ الممكن بالذات، يصبح بواسطة العلة موجودًا، وبعدمها معدومًا. لـذا، يمكن القول إنّ خصوصية العلّة هي ارتهان وجود الممكن بالذات لوجودها، وعدمه لعدمها. ومن جهة أخـرى، يُسمّى الممكن بالذّات «معلولًا»؛ لأنّ «المعلول» هو الشّيء المحتاج إلى العلّة. وعلى هذا الأساس، يمكن تعريف العلّة بأنّها: «الشيء الذي يوجد المعلول بوجوده ويُعدَم

بعدمه». ويُصطلح في الفلسفة على مثل هذه العلة بـ «العلة التامة»؛ لأنّ المقصود من العلّة التامّة هو الشيء الّذي يُغطّي جميع احتياجات المعلول الوجودية، بحيث متى ما وُجد هذا الشيء وُجد المعلول وتحقّق دون الحاجة إلى أيّ شيء آخر، كما أنه متى ما انعدم هذا الشيء، انعدم المعلول أيضًا. وبناءً عليه، يكون أصل العلّية ناظرًا إلى العلّة التامّة، ومفاده أن: كل شيء ممكن بالذات؛ من حيث هو ممكن بالذات؛ محتاجٌ إلى العلّة التي يوجد ذلك الشيء بوجودها ويُعدَم بعدمها.

أمّا في الفلسفة، فيستعملون العلّة أحيًانا بمعناها العام ويقسّمونها إلى أقسام. وطبقًا لهذا المعنى العام، تُعرّف العلّة بأنّها الشيء الذي له تأثير ودخالة في وجود المعلول. وبعبارة أخرى: الشّيء الذي يغطّي احتياجًا واحدًا من احتياجات المعلول. لذا، تكون العلّة التّامة قسمًا من أقسام العلّة، وتُعدّ العلّة الناقصة أيضًا - كما سيتضح لاحقًا - قسمًا آخر من أقسام العلّة. وعلى هذا الأساس، صحيح أن المراد من العلة في أصل العلية هو العلة التامة فقط، إلا أن العلة بالمعنى العام - الذي تقدم بيانه - لها أقسام عدة. وفيما يلي سوف نبيّن أنواع تقسيمات العلة بالمعنى العام؛ باستثناء التقسيم الأخير - أي تقسيم العلة إلى حقيقية وإعدادية - الذي يكون فيه المقسَم هو العلة بالمعنى الأعم - وليس بالمعنى العام -. وسيوافيك توضيح ذلك إن شاء الله.

٢. تقسيمات العلة

٢-١. العلّة الفاعليّة، القابليّة والغائيّة

تقدَّم أنّ العلّة، بالمعنى العام، هي الشّيء الذي يغطّي احتياجًا واحدًا من احتياجات المعلول. ونريد الآن أن نبحث عن طبيعة احتياجات المعلول، وعن العلة التي تسدّ كل احتياج من هذه الاحتياجات. سنلاحظ في البداية معلولًا خاصًّا ونبحث عن أنـواع احتياجاته، لنستكشف أنواع تدخّل العلل في وجود المعلولات المختلفة.

لو فرضنا أنّكم تريدون كتابة رسالة لصديقكم تسألونه فيها عن أحواله. فإنكم تحملون القلم بيدكم وتضعونه على الورقة، ثم تحرّكونه[1] لتتم عملية الكتابة. ولا يخفى أن هذه الحركة ليست ممتنعة بالذات، وإلّا استحال وجودها. في حين أننا نرى - بناء على ما فرضنا - أن هذه الحركة موجودة طول مدّة الكتابة. ولا شك أيضًا بأن هذه الحركة غير واجبة بالذّات، وإلّا لاستحال انعدامها؛ والحال أنها

(١) في المثـال المذكـور، فرضنـا أن الحركـة المكانيـة لليـد هـي شيء آخـر غـير العـرض الـذي يتحـرك، ولهـا وجـود غـير وجـوده، وأنهـا تحـل في شيء محـدد. ولأجـل ذلـك، كانـت الإرادة علـة فاعليـة للحركـة، واليـد علـة قابليـة لهـا، والرغبـة بكتابـة الرسـالة - وهـي غـرض الكاتـب أو هدفـه - علـة غائيـة للحركـة. لكـن صـدر المتألهـين والفلاسـفة المتأخريـن عنـه، ينكـرون هـذا الأمـر بصراحـة. فهـم يعتقـدون أن الحركـة هـي نحـو وجـود العـرض أو الجوهـر الـذي يتحـرك، وليـس لهـا وجـود مسـتقل عـن وجـوده حتـى تحتـاج إلى علـة فاعليـة وقابليـة وغائيـة. وعـلى هـذا الأسـاس، يناقشـون في هـذا المثـال الـذي ذكرنـاه. لكننا ذكرنـاه لأجـل تقريـب الفكـرة، وبالتـالي اعتمدنـا عـلى الـرأي المشـهور عنـد الفلاسـفة قبـل صـدر المتألهـين، وبالتـالي، احتاجـت الحركـة إلى علـة فاعليـة وقابليـة وغائيـة.

- بناء على الفرض أيضًا - معدومة قبل كتابة الرسالة وبعدها. وعلى هذا الأساس، تكون هذه الحركة المفترَضة ممكنةً بالذّات، فتحتاج، بناءً على أصل العلّية - إلى علّة (تامة) لوجودها. فنسأل الآن: ما هي الاحتياجات الوجودية لهذه الحركة، أي ما هي أنواع الاحتياجات التي يجب على العلّة أن تؤمّنها، حتى تصبح هذه الحركة موجودة؟

لا ريب أن أوّل وأهمّ احتياج لها هو حاجتها إلى أصل الوجود. فهي محتاجةٌ كأيّ حركة أخرى إلى محرّك يوجدها لحظةً تلو اللحظة، وبتعبير آخر: هي محتاجةٌ إلى عامل موجِد، وهو في مثالنا إرادة الذي يكتب الرسالة. وفي الفلسفة، يُسمّى العامل الموجِد - أي المانح للوجود - بـ «الفاعل». والحاجة إلى أصل الوجود غير خاصة بالحركة فقط. فلو دقّقنا النظر في مفاد أصل العلّية، لوجدنا أنّ كلّ ممكنٍ بالذات، بلا استثناء، يحتاج إلى أصل الوجود؛ فيكون كل ممكن بالذات محتاجًا إلى الفاعل. وبناء عليه، يكون أوّل نوع احتياج وجودي لأي معلول، هو احتياجه إلى أصل الوجود، الذي يحصل من خلال تدخّل الفاعل. والفاعل، من جهة تأثيره على وجود المعلول، يُسمّى بـ «العلّة الفاعليّة».

وأما النوع الثاني من احتياجات هذه الحركة وكلّ حركة، فهو حاجتها إلى الحلول[1]. وتوضيحه: أنّ الحركة، دائمًا، هي حركة شيء ما، من قبيل: حركة الأرض، وحركة الرياح، وحركة الأمواج وحركة اليد. فلا

---

(١) لمزيد من الاطلاع على مصطلح «الحلول»، انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٧، الصفحات ١٤٥ - ١٤٧.

يوجد لدينا حركة مطلقة؛ أي لا يوجد شيء هو في نفسه حركة، وليس حركةً لشيء ما. في الحقيقة، إن وجود الحركة معناه حركة شيء ما. وبحسب التعبير المتعارف: الحركة هي صفة من الصفات، ولها وجود وصفيّ متّكئ على موصوف. فالحركة محتاجة بالضرورة إلى موصوف يقبلها. ويُسمّى هذا الموصوف في العرف بـ«المتحرك». وبعبارة فلسفية: الحركة وجودٌ حالّ، وكل وجودٍ حالّ يحتاج إلى شيء يحلّ فيه. ويُصطلح في الفلسفة على هذا الشيء بـ«المحل» أو «القابل». فيلزم أن يكون المتحرك في كل حركة جسمًا من الأجسام. وعلى هذا الأساس، يحتاج وجود الحركة إلى متحرك (وهو القابل) يقبل الحركة ويشرع بها - وهو يد الكاتب في الفرض السابق -، مضافًا إلى احتياجه إلى محرِّك (وهو الفاعل).

ويتّضح ممّا سبق، أنّ هذا النوع من الاحتياج ليس عامًّا وشاملًا لكل معلول؛ فليس كل معلول محتاجًا في وجوده إلى قابل، بل هذا منحصر في مجموعة المعلولات التي يتوقّف وجودها على الحلول. فالجسم مثلًا، ليس متّكئًا في وجوده على موصوف، ولا يحتاج إلى القابل. وبالتالي، فإن الاحتياج الثاني للمعلول ناشئ من كون وجود المعلول حالًّا، فلا ترتفع هذه الحاجة - وهي الحلول - إلا بواسطة القابل. فليست حاجة عامة وشاملة، بل هي مختصة ببعض المعلولات. والقابل، من جهة كونه مؤثرًا في وجود المعلول، يسمى بـ «العلة القابلية».

وأما النوع الثالث من احتياجات الحركة السابقة، فهو حاجتها للهدف والغاية. في المثال الذي ضربناه، هدفكم من كتابة الرّسالة وتحريك يدكم وقلمكم الـذي تمسكون هو أن تخبروا صديقكم عن أحوالكم؛ فلو لم تريدوه أن يطّلع عليها لما تمّت هذه الحركة. فالمعلول، في مثالنا، يحتاج إلى الهدف الذي وُجد هذا المعلول من أجله - مضافًا إلى ما ذكرنا من حاجات -. ويُصطلح على هذا الهدف المراد تحقيقه والذي يوجِد الفاعلُ المعلولَ لأجله بـ« الغاية».

وعند الحديث عن الغاية، لا بد من الالتفات إلى نقطتين: النقطة الأولى: إن لفظ «الغاية» يطلق أيضًا على نهاية الحركة، أمّا في بحث العلّية، فلا يراد من الغاية نهاية الحركة، بل المراد هو الهدف المطلوب للفاعل. ففي مثالنا، تكون نهاية الحركة مكانًا خاصًّا، أما الغاية، فليست مكانًا محددًا. غاية هذه الحركة هي ذلك الهدف الذي من أجله تحرّكون يدكم فوق الورقة؛ يعني أن يصبح صديقكم على علم بأحوالكم. والنقطة الثانية: إنّ هذه الغاية ليست علّة للحركة المزبورة، لأن الغاية والهدف لا يتحقّقان إلاّ بعد الحركة، فهما معلولان لها، وليسا علّة. علّة الحركة وما له تأثير في تحقّقها هو الرغبة في الغاية، لا الغاية نفسها. أنتم تحرّكون يدكم لأنّكم تريدون أن تُعلموا صديقكم عن أحوالكم. وبناء عليه، العلّة الغائيّة هي في الواقع نفس تلك الرغبة التي يملكها الفاعل تجاه هدفه، وبعبارة أخرى: هي محبّته للغاية والتي بدورها لها تأثير في تحقق المعلول. والحاصل: يمكن القول إنّ العلّة الغائيّة هي حبّ الفاعل لغايته، من جهة كونها مؤثرة في تحقّق المعلول، وليست العلة نفسَ الغاية.

ومن خلال التأمل فيما تقدم، يمكن القول إنّ هذا النوع من الاحتياج موجود حيث يكون للفاعل رغبة - أو غرض - وحبٌّ مؤثرَين في إنجاز العمل[1]. فإذا أمكننا افتراض تحقّق معلولٍ دون الحاجة إلى رغبة الفاعل، فحينئذ، لا حاجة إلى هذا المعلول بهذا النوع من العلل.

لم يتوصّل الفلاسفة حتى الآن في أبحاثهم إلى احتياجات أخرى تؤمّنها العلل لأجل وجود المعلول غير ما ذكرنا[2]. وبناءً عليه، يوجد

---

(١) بناء على التحليل الذي ذكرناه، تكون العلة الغائية علةَ فاعليةِ هذا الفاعل، وبالتالي، تقع في طول العلة الفاعلية (انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الجزء ٢، الصفحة ١٢٩ و١٣٠).

(٢) يرى أرسطو وأتباعه - كابن سينا - وجودَ نوع آخر من الحاجات في بعض المعلولات، كحاجة أنواع الأجسام إلى أجزاء الجسم. وإثبات هذا النوع من الحاجة متوقف على قبول نظرية أرسطو في تركّب الجسم من مادة وصورة. وبناء على هذه النظرية، يتألف كل جسم من جزئين، هما: المادة والصورة. فالصورة تحلّ في المادة، والمادة تكون محلًا وقابلًا. ومن خلال هذا الحلول، نحصل على تركيب يُصطلح عليه بـ «التركيب الانضماميّ للمادة والصورة». وفي هذا التركيب، لا يكون الجسم نفس الصورة، ولا نفس المادة، بل هو شيء ثالث حاصل من تركّب المادة والصورة. وعلى ضوء هذه النظرية، تكون كل الآثار الفعلية لأي جسم نشاهده، في الحقيقة، آثارًا للصورة الموجودة في هذا الجسم. وبعبارة أخرى: فعلية كل جسم ناشئةٌ عن صورته. وأثر مادة الجسم هو فقط خصوصية الجسم في التحول إلى شيء آخر بحيث تصبح له آثار أخرى غير آثاره الحالية. وبعبارة علمية: هذه الخصوصية هي كون كل جسم بالقوة شيئًا آخر غير ما هو عليه الآن، وبالتالي تكون له بالقوة آثار غير آثاره الفعلية. وهذه الخصوصية هي أثر مادة الجسم. فبناء على هذه النظرية، لو لم تكن المادة موجودة في الجسم، لما أمكن أن يتبدل هذا الجسم إلى جسم آخر، ولكان عالم الأجسام ثابتًا. ولو لم تكن الصورة موجودة في الجسم، لما كان لأي جسم أثر بالفعل، حتى أثر أنه يملأ حيّزا ثلاثي الأبعاد؛ وهذا يعني عدم وجود أي جسم. وبالتالي، على طبق هذه النظرية، كل نوع من الأجسام مركب من مادة وصورة،

في بعض المعلولات ثلاثة أنواع من الحاجات الوجودية التي يمكن تشخيصها - كحد أقصى - والتي تؤمّنها: العلة الفاعليّة، والعلّة القابليّة والعلّة الغائية. فتكون العلّة التامّة لبعض المعلولات - ومنها علّة الحركة في مثالنا السابق - هي مجموع العلل الفاعليّة، والقابليّة والغائيّة؛ فلا يكفي تحقق بعض هذه العلل لتحقق المعلول، بل لا بد من وجودها بأجمعها كي يتحقق المعلول. لذا، عندما يُقال: بناءً على أصل العليّة، كل ممكن بالذّات محتاج لعلّة، بحيث إذا وُجدت يكون موجودًا، وإن عُدمت يكون معدومًا، فإنه يجب ألا يُظن بضرورة كون هذه العلة شيئًا واحدًا. نعم، في بعض الموارد، قد يحتاج المعلول إلى علة واحدة فقط، كما في الموجود الأول الذي خلقه الله تعالى بلا

وبالتالي، يحتاج في وجوده إلى مادته وصورته؛ لذا، كل كلّ يحتاج في وجوده إلى أجزائه. وقد أنكر صدر المتألهين وأتباعه التركيب الانضمامي للمادة والصورة. فهم يرون أن كل جسم بسيط، وذهننا يحلل هذا الجسم البسيط إلى اعتبارين: اعتبار المادة واعتبار الصورة. وبالتالي، يكون هذا التعدد ذهنيًا لا خارجيًا. فلا يوجد في الخارج جسم مركب من مادة وصورة، حتى نتحدث عن حاجة الجسم إلى أجزائه. نعم، أشار بعض الفلاسفة المعاصرين إلى أنه لو غضضنا النظر عن رأي صدر المتألهين، والتزمنا برأي أرسطو وبأن الجسم عبارة عن صورة تحلّ في المادة، فإنه يجب أن لا نعدّ الجسم شيئًا ثالثًا حاصلًا من هذا التركيب؛ بل يكون الجسم هو الصورة، وتكون المادة خارجة عن وجود الجسم وليست من أجزائه، بل هي محلّ له فقط. ومن الواضح، أنه بناء على هذا أيضًا، تنتفي حاجة الجسم إلى أجزائه. نعم، يحتاج الجسم إلى المادة من جهة أنها المحل والقابل، لا من جهة أنها جزء من وجوده. وهذا ما لا يمكن إنكاره. لكن هذه الحاجة هي الحاجة الثانية نفسها التي ذكرناها فيما سبق. وبالتالي، لمّا كان وجود هذا النوع من الحاجات للمعلول محلّ شك وترديد، صرفنا النظر عنه في هذا الكتاب.

واسطة، والذي يُصطلح عليه بـ «الصادر الأول»؛ فهذا المعلول لا يحتاج لعلة أخرى، فالله الواحد البسيط هو علته التامة.

٢-٢. العلّة التامّة والعلّة الناقصة

اتّضح إلى الآن أنّ العلة التامّة هي العلة التي يوجد المعلول بوجودها ويُعدم بانعدامها. كما اتّضح أيضًا أنّه يمكن أن تكون العلة التامة شيئًا واحدًا، كما يمكن أن تكون مجموعة أشياء. وفي الصورة الأخيرة، كلّ جزء من أجـزاء العلّة التامة بمفرده، أو كل مجموعة من الأجزاء - بحيث لا تكون هذه المجوعة شاملة لكل الأجزاء -؛ يُصطلح عليه بـ «العلة الناقصة». فعندما يحتاج المعلول إلى العلة الفاعليّة والقابلية والغائيّة معًا، ويكون كلّ منها شيئًا مستقلًّا عن الآخر، فإن كل واحدة منها تكون علة ناقصة. كما تُسمّى - في هذه الموارد أيضًا - مجموعة مركّبة منها لا كلها - وهذه المجموعات هي: العلة الفاعلية والعلة القابلية، العلّة الفاعليّة والعلة الغائيّة، العلّة القابليّة والعلة الغائيّة - بالعلة الناقصة.

وانطلاقًا مما مرّ، نقول: عند وجود العلة الناقصة لا يكون المعلول موجودًا؛ لأنّه - بناءً على التعريف - تكون أجزاء العلة التامة عللًا ناقصة عندما لا تكون هذه الأجـزاء كلها متحققة بل يكون بعضها متحقّقًا فقط. ومن الواضح أن المعلول يستحيل أن يوجد إلا عند تحقق كل أجـزاء العلة التامة. فلا يتحقق المعلول بتحقق العلة

الناقصة، لكنه يتحقق عند تحقق العلة التامة. ومن هنا، يتضح لك الفرق بين علاقة العلة التامة بالمعلول وعلاقة العلة الناقصة بالمعلول.

٢-٣. العلّة المباشرة والعلّة غير المباشرة

نلاحظ مجدّدًا المثال السابق عن كتابة الرسالة. فقد قلنا إنّ إرادة الكاتب هي العلة الفاعلية لتحريك يده. ومضافًا إلى ذلك، فإن هذه الإرادة معلولة للكاتب نفسه، أي معلولة لروحه. فتكون الإرادة في هذا المثال مؤثرة بشكل مباشر في حركة اليد، ولم يتوقف تأثيرها على وجود واسطة في البين؛ بينما تؤثر نفس الكاتب في حركة اليد بشكل غير مباشر وبواسطة الإرادة. وبشكل عام، العلّة التي ترتبط مباشرة بوجود المعلول وتؤثر فيه بلا أية واسطة، تسمّى بـ "العلّة المباشرة"؛ والعلّة التي لا ترتبط مباشرة بوجود المعلول، وتؤثر فيه بواسطة العلّة المباشرة، تسمّى بـ «العلّة غير المباشرة».

وعلى هذا الأساس، فإنه من الممكن أن يكون للمعلول عدة علل فاعلية، بحيث تكون إحداها علة مباشرة، والبقية غير مباشرة. وهذا يجري أيضًا في العلة القابلية والغائية. كما يمكن أن يكون للمعلول أكثر من علة تامة بحيث تكون إحداها علة مباشرة والبقية عللًا غير مباشرة.

٢-٤. العلل الطوليّة والعلل العرضيّة

بعد أن تبيّن معنى العلة المباشرة وغير المباشرة، نلاحظ علتين من مجموع العلل المباشرة وغير المباشرة لمعلول واحد. فإن كانت إحداهما علة للعلة الأخرى، سُمّيت هاتان العلتان بـ «العلل الطولية» أو بـ «العلل التي تقع في طول بعضها بعضًا»، وأما إن لم تكن إحداهما علة للعلة الأخرى، فإنهما تسميان بـ «العلل العرضية» أو بـ «العلل التي تقع في عرض بعضها بعضًا». ومن الممكن أن يشتمل المعلول الواحد على سلسلة من العلل الطولية. في المثال السابق، تكون روح الكاتب وإرادته علتين فاعليتين لحركة اليد، وفي طول بعضهما بعضًا. وفي هذا المثال، فرضنا أنكم أردتم أن تُخبروا صديقكم عن أحوالكم من خلال كتابتكم لهذه الرسالة، لكن لو كانت إرادتكم هذه معلولة بدورها لإرادة أو إرادات أخرى - كما لو أردتم أن تُخبروا صديقكم عن أحوالكم لأجل أن يساعدكم -، فإن هذه الإرادات ستكون عللًا غائية طولية[1].

(١) يمكن للعلة القابلية أن تكون طولية أيضًا. فعلى سبيل المثال، بناء على أن اللون عرض خارجي، فإن لون أي جسم، كقطعة من الحديد مثلًا، يحتاج في وجوده إلى الحديد الذي يُعدّ قابلًا للون. والحديد بدوره - أي صورته النوعية - محتاج أيضًا إلى جسم يقبل هذه الصورة النوعية. وبناء على أن الهيولى الأولى موجودة، فإن الصورة النوعية للجسم محتاجة إلى الهيولى الأولى أيضًا التي تقبل الصورة الجسمية.

٢-٥. العلّة الحقيقية والعلّة الإعداديّة

ظهر مما تقدم تعريفان للعلة، هما: الأول: العلة بالمعنى الخاص، وهي العلة التامة، والعلة بهذا المعنى هي الملحوظة في قانون أصل العلية؛ والثاني: العلة بالمعنى العام، وهي الشيء المؤثر في وجود المعلول بحيث تؤمّن له حاجة من حاجاته، وهذا المعنى العام هو الملحوظ في تقسيمات العلة التي تقدم ذكرها.

في البداية، قسّمنا العلّة إلى ثلاثة أقسام: علة فاعليّة، وقابليّة، وغائيّة. وكل قسم منها يؤثر بنحو خاص في وجود المعلول ويلبّي احتياجًا من احتياجاته الوجودية: العلّة الفاعليّة تؤمّن حاجة المعلول لشيء يوجِده، والعلّة القابليّة تؤمّن حاجة المعلول لشيء بحيث يوجِد الفاعلُ المعلولَ في هذا الشيء، والعلة الغائية تؤمّن حاجة المعلول لهدف بحيث يوجِد الفاعلُ المعلولَ لأجل هذا الهدف.

ثم قسّمنا العلّة بتقسيم آخر إلى: علة تامّة وعلة ناقصة. فالعلّة التامّة هي مجموع العلل اللازمة لوجود المعلول والتي تلبّي كل حاجاته. وبالتالي، تشمل العلةُ التامة العلةَ الفاعلية والقابلية والغائيّة التي يحتاج إليها المعلول في وجوده. وأما العلّة الناقصة، فهي تؤمّن بدورها بعض احتياجات المعلول، فتشمل بعضًا من العلل اللّازمة.

وقسّمنا أيضًا العلة إلى: علة مباشرة وعلة غير مباشرة. وهذه العلل المباشرة وغير المباشرة، هي عبارة عن العلل الفاعليّة والقابليّة والغائيّة التي تؤثّر في وجود المعلول بشكل مباشر أو غير مباشر.

وأما العلل الطولية والعرضية، فهي نفس العلل المباشرة وغير المباشرة التي إما توجد بينها علاقة علية، أو لا.

وعلى هذا الأساس، فإن أقسام العلل كلها التي سلف ذكرها، تؤثّر حقيقة في وجود المعلول. ويُسمّى هذا النوع من العلل بـ «العلل الحقيقيّة». فالعلّة الحقيقية هي العلة بالمعنى العام - التي عرّفناها سابقًا -؛ أي هي الشيء المؤثر في وجود المعلول.

وتُستعمل العلة في العرف بمعنى أعم ممّا تقدم، فتُطلق على كل سبب لازم لإيجاد المعلول بأي نحو من الأنحاء. وتجدر الإشارة، إلى أن بعض هذه الأسباب لا تؤثر في وجود المعلول حقيقة، بل ينحصر تأثيرها في أن المعلول يستحيل وجوده قبل وجودها. وعندما تُلاحَظ هذه الأسباب وعللها الحقيقية بالنسبة إلى المعلول، فإنه يُصطلَح عليها في الفلسفة بـ «العلل المجازية». ولبيان الفكرة بشكل أدق، نذكر المثال التالي: لو فرضنا وجود كتلة من الأكسجين وكتلة من الهيدروجين، ويوجد بينهما مسافة تمنع من تأثير بعضهما على بعض بحيث يشكلان مركّبًا جديدًا، ولأجل تحقيق هذا التأثير بينهما، فلنفرض أنك حركت كتلة الأكسجين بيدك إلى المسافة التي يمكن معها أن تتفاعل هاتان الكتلتان مع بعضهما بعضًا فتشرعان بالتركّب. فلو تأملنا في هذا المثال، نجد أن حركة اليد والكتلة التي ترافقها، وإرادة المحرّك - التي هي علة حقيقية لحركة اليد -، لا تأثير لأي منها في وجود هذا التركيب؛ بل علة وجود هذا التركيب هي القوى التي تدفع بكلّ من هاتين الذرّتين. فحركة اليد والإرادة لا دخل لهما في تحقق تركيب

الأكسجين والهيدروجين. ومع ذلك، ليتفعّل عمل هذه القوى، لا بد من وجود مسافة محددة بين ذرّتي الأكسجين والهيدروجين، بحيث إن زادت هذه المسافة، لم تعمل هذه القوى. وبالتالي، يكون «التواجد ضمن المسافة المطلوبة» علة لتركّب الأكسجين والهيدروجين. نعم، عندما تكون المسافة أكبر من المسافة المطلوبة، فإنه لا بد من تقليل هذه المسافة بينهما أولًا، حتى يمكن تحقق هذا التركب. فحركة اليد وعلتها - وهي الإرادة في هذا المثال -، هي حوادث تنتهي عند بداية علة التركيب - أي التواجد ضمن المسافة المطلوبة -. وأما هذه الحركة وعلتها، فليستا علة لتركب الأكسجين والهيدروجين، ولا لـ «التواجد ضمن المسافة المطلوبة». وبالتالي، ليست الإرادة والحركة علة مباشرة للتركيب ولا غير مباشرة. وبناء عليه، لو لاحظناهما بالنسبة إلى هذا التركيب، لوجدنا أنهما لا يؤثران حقيقة في نفس المعلول؛ بل تنتهي إحداهما عند وجود المعلول، وتكون الأخرى علة حقيقية لما ينتهي عند وجود المعلول. وبشكل عام، هذه الحوادث المتقدمة زمانًا على المعلول، بحيث ينتهي وجودها عند وجود المعلول، لا تؤمّن أية حاجة من احتياجات المعلول. وهكذا الأمر بالنسبة إلى العلل الحقيقية لهذه الحوادث. وهذا بخلاف العلل الحقيقية للمعلول. وبالتالي، لا أثر لهذه الحوادث ولا لعللها الحقيقية في وجود المعلول، ولأجل ذلك، تُعدّ «عللًا مجازية» بالنسبة إلى المعلول. وتُسمى العلة المجازية أيضًا بـ «العلة الإعدادية» أو «المُعدّة»؛ لأن دورها ينحصر في تهيئة الأرضية لتحقق المعلول، ولا أثر لها أبدًا في نفس المعلول. وهكذا الأمر، لو احتجنا قبل تحقق العلة الإعدادية أو الحقيقية، إلى تحقق

علة إعدادية أخرى، فإنها تكون بدورها علة إعدادية للمعلول. وبالتالي، هذه الحوادث المتقدمة زمانًا على المعلول، والمتصلة وجودًا به بحيث ينتهي وجودها عند وجوده، هي علل إعدادية، والعلل الحقيقية والإعدادية لهذه العلل الإعدادية هي علل إعدادية أيضًا بالقياس إلى المعلول.

ومرّ سابقًا أن لفظ «العلة» يُطلق في العرف على العلل الحقيقية والعلل المجازية أيضًا. فعلى سبيل المثال، الشخص الذي يرمي بالحجر على الزجاج فيكسره، يقال إنّه علّة لكسر الزجاج. لكن لو لاحظنا هذا الأمر من جهة فلسفية، لا يكون هذا الشخص علة حقيقية، بل علة إعدادية؛ والعلّة الحقيقية لذلك هي ارتطام الحجر بالزجاج. نعم، الارتطام في المثال المذكور لم يوجد إلاّ بعد رمي الحجر وتحرّكه. ويجب الالتفات إلى أنّ الاستفادة من لفظ «العلّة» في مثل هكذا موارد تابع للمصطلح. فالعلة المجازية علة في العرف، وليست بعلة في المصطلح الفلسفي. وتكمن أهمية الالتفات إلى المراد من مصطلح العلة المستعمَل، في عدم الخلط بين أحكام العلل الحقيقية والمجازية في الفلسفة. وفي الواقع، سبب إطلاق لفظ العلّة في العرف على العلل المجازية أيضًا، هو أن العلل المجازية في بعض الأحكام العرفية - كالأحكام القانونية - لها حكم العلّة. فعلى سبيل المثال، رامي الحجر، الذي هو في الحقيقة علّة إعدادية لكسر الزجاج، محكوم عليه في الشرع بأنّه ضامن لمالك الزجاج. وفي المقابل، ليست العلل المجازية والعلل الحقيقية واحدة بلحاظ الأحكام الوجودية.ولأجل ذلك، لا يعدّ الفيلسوف العلل المجازية عللًا حقيقية.

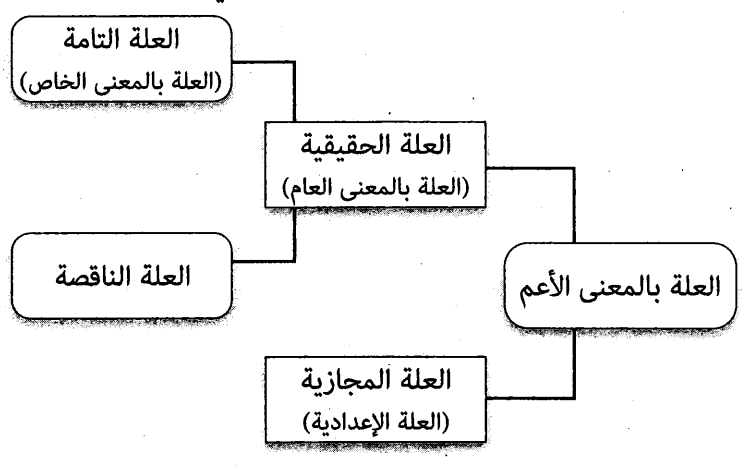
فعلى سبيل المثال، الخصوصية الوجودية للعلة الحقيقية هي أنها غير قابلة للانفكاك عن المعلول؛ أي يستحيل أن يكون المعلول موجودًا وتكون إحدى علله الحقيقية معدومة. ولأجل ذلك، تُسمّى العلل الحقيقية الزمانية بـ «العلل المتزامنة» (أي متزامنة مع المعلول). وسيوافيك مزيد توضيح واستدلال على هذه المسألة في بحث المعيّة بين العلة والمعلول. وفي المقابل، تتميّز العلّة الإعدادية بكون وجودها ضروريًا قبل وجود المعلول لا بعده. لذا بلحاظ الزمن، يكون وجودها متقدمًا على وجود المعلول، ولا يُشترط أن يكون متزامنًا مع وجود المعلول.

تأمل: ما هو نوع علّية النصف الأول للحركة بالنسبة إلى نصفها الثاني؟

انطلاقًا من هذه الخصوصية، يصبح من السهل التفرقة بين العلّة الحقيقية والعلّة الإعدادية. فمن أمثلة العلل الإعدادية لا الحقيقية، نذكر: البنّاء بالنسبة إلى البناء، الضربة بالنسبة إلى حركة الكرة، الأب والأم بالنسبة إلى الطفل، النار بالنسبة إلى سخونة الماء، صانع الساعات بالنسبة إلى الساعة، وبشكل عام كلّ صانع بالنسبة إلى صنعته. والخلط بين العلّة الحقيقية والإعداديّة، أدى ببعض الأشخاص إلى اعتبار الأمثلة التي ذكرناها - وما يشابهها - نقضًا لقانون «المعيّة بين العلة والمعلول»، وبالتالي، أنكروا هذا القانون. وسنُثبت في الدّرس السادس هذا القانون بوصفه أحد فروع أصل العلية، ونحلّل

مثالًا من الأمثلة التي ذكرناها، ونبيّن أنه لا دخل لهذه الأسباب المذكورة في المعلول نفسه، بل هي علل إعدادية.

وتُعد استحالة التسلسل من الخصوصيات الوجودية الأخرى للعلل الحقيقية. وهذا بخلاف العلل الإعدادية، التي يرى أغلب الفلاسفة عدم استحالة التسلسل فيها[١]. وعندما نصل إلى الدرس السابع، سنبيّن مراد الفلاسفة من التسلسل، ونُثبت بعد ذلك امتناعه في العلل الحقيقية.



(١) الدور محال أيضًا في العلل الإعدادية؛ لأن العلة الإعدادية متقدمة زمانًا على المعلول. فلو أمكن الدور في هذا النوع من العلل، لكان معناه إمكان تقدم المعلول زمانًا على علته الإعدادية. وهذا معناه، أن الشيء المتقدم زمانًا على شيء آخر، بإمكانه أن يكون متأخرًا زمانًا عنه، وهذا محال.

خلاصة الدرس

١. العلة بالمعنى الخاص هي العلة التامة.

٢. العلة بالمعنى العام، هي الشيء المؤثر في وجود المعلول والذي يؤمّن حاجة من حاجاته الوجودية.

٣. العلة بالمعنى العام تنقسم إلى تقسيمات عدة: العلة الفاعلية والقابلية والغائية، العلة التامة والناقصة، العلة المباشرة وغير المباشرة، العلة الطولية والعرضية.

٤. العلة الفاعلية هي العلة التي تمنح الوجود لمعلولها. والعلة القابلية هي التي تؤمّن حاجة المعلول إلى القابل - وهو الشيء الذي يجب أن يحلّ المعلولُ فيه -. والعلة الغائية هي حب غاية الفعل، وتؤمّن حاجة المعلول إلى هدف يوجَد المعلولُ من أجله.

٥. العلة التامة لبعض المعلولات تتألف من العلة الفاعلية والقابلية والغائية. لكن يوجد بعض المعلولات التي تحتاج فقط إلى العلة الفاعلية.

٦. لو كان للعلة التامة أكثر من جزء، فإن كل جزء وحده يُسمّى بـ «العلة الناقصة». وكذلك، كل مجموعة من هذه الأجزاء بحيث لا تكون كلّ الأجزاء مندرجة تحت هذه المجموعة، تُسمى أيضًا بـ «العلة الناقصة».

٧. لا يوجَد المعلول بمجرّد وجود العلة الناقصة، لكنه يوجَد عند وجود العلة التامة.

٨. العلة المباشرة هي العلة التي ترتبط بوجود المعلول بنحو مباشر وتؤثر فيه دون أية واسطة. وأما العلة غير المباشرة، فهي العلة التي تؤثر في وجود المعلول بواسطة العلة المباشرة.
٩. العلل الطولية هي عبارة عن مجموعة علل معلول واحد، بحيث يكون بينها علاقة علية ومعلولية. وتُسمّى أيضًا بالعلل التي تقع في طول بعضها بعضًا. وأما العلل العرضية، فهي مجموعة علل معلول واحد، بحيث لا يكون بينها علاقة علية ومعلولية. وتُسمّى أيضًا بالعلل الواقعة في عرض بعضها بعضًا.
١٠.العلة الحقيقية هي العلة التي تؤثر حقيقة في وجود المعلول.
١١.العلة المجازية أو الإعدادية هي السبب الذي يكون ضروريًا لوجود المعلول، لكن لا يؤثر فيه حقيقة، بل ينحصر تأثيره في المعلول بأن المعلول يوجد بعد وجود هذا السبب.

الأسئلة

١. ما هي العلة التامة؟

٢. أيّ نوع من أنواع العلة ملحوظ في أصل العلية - الذي مفاده أن كل ممكن بالذات محتاج إلى علة - ؟

٣. عرّف العلة بالمعنى العام التي لها الكثير من التقسيمات - باستثناء التقسيم إلى علة حقيقية وإعدادية -.

٤. ما هو الحدّ الأكثر من الحاجات الوجودية التي يمكن أن يحتاجها المعلول؟

٥. ما هو الفاعل أو العلة الفاعلية؟

٦. ما هو القابل أو العلة القابلية؟ وأي نوع من المعلولات محتاجٌ إليه؟

٧. ما المراد من الغاية والعلة الغائية في مبحث العلية؟ وما هو الفرق بينهما؟

٨. أي نوع من المعلولات محتاج إلى علة غائية؟

٩. ما هي العلة الناقصة؟

١٠. ما هو فرق العلة التامة عن العلة الناقصة من حيث العلاقة مع المعلول؟

١١. ما هو المراد من العلة المباشرة والعلة غير المباشرة؟ اذكر مثالًا لكلّ منهما.

١٢. ما المراد من العلل الطولية والعلل العرضية؟ اذكر مثالًا لكلّ منهما.

١٣. ما المراد من العلة الحقيقية والعلة الإعدادية؟

١٤.يوجد فرقان بين العلة الحقيقية والعلة الإعدادية من جهة الأحكام الفلسفية، بيّنهما.

١٥.ما هو نوع علية السائق بالنسبة إلى حركة السيارة عندما يتحكم بعلبة السرعات (أو علبة المسننات أو علبة التروس) فيحرك المقبض إلى مسنَّن محدد، وبالتالي تتحرك السيارة؟ ولماذا؟

١٦.ما هي العلة الفاعلية لحركة السيارة أثناء حركتها؟

١٧.لو فرضنا أنك صعدت على منحدر قـويّ، ثم اقتربت من رأس المنحدر ورميت حجرًا نحو الأسفل؛ فما هو دورك في هذه الحركة؟ وما هي العلة الفاعلية لهذه الحركة؟

مصادر لمزيد من الاطلاع

١. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٥، الصفحات ٣٩٥ - ٤١٩.
٢. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٦، الصفحات ٦٧٦ - ٧١٢.
٣. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٧، الصفحات ١٤٥ - ١٤٧.
٤. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٨، الصفحات ٢٩ - ٣١.
٥. مرتضى مطهري، حركت وزمان در فلسفه اسلامى، الجزء ١، الصفحتان ١٩٨ و١٩٩.
٦. صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الجزء ٢، الصفحات ١٢٧ - ١٣٠.
٧. ابن سينا، الشفاء: الإلهيات، الصفحة ٢٦٥.

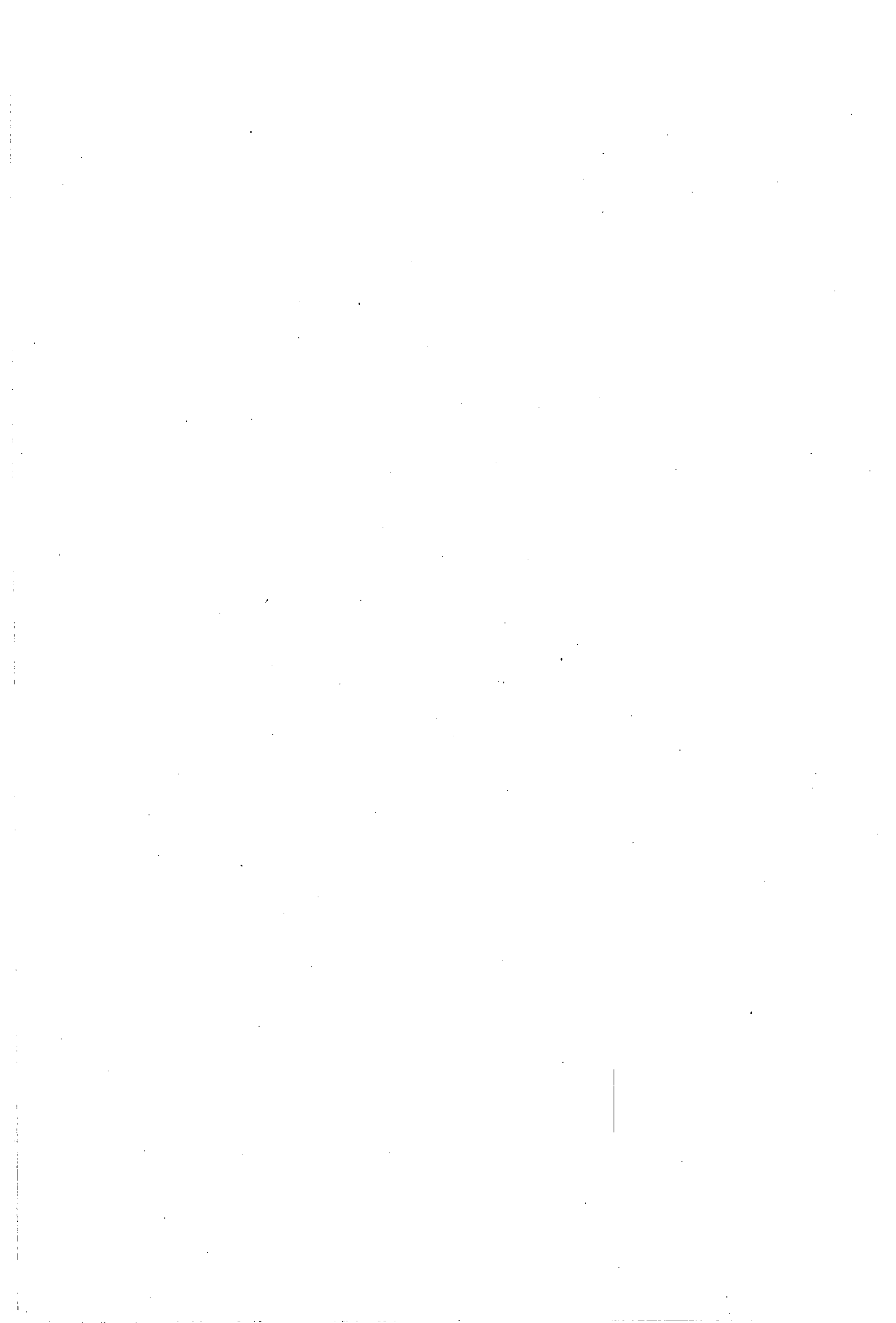


الدرس الخامس:

إيجاد العلة الفاعلية

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. المقارنة بين علاقة الإيجاد مع سائر العلاقات، وبيان أوجه الاشتراك والاختلاف بينها.
٢. توضيح الفرق بين الوجود الرابط والوجود المستقل.
٣. شرح المراد من كون المعلول عين الربط بالنسبة إلى علته الموجدة.
٤. شرح المراد من كون المعلول عين الفقر بالنسبة إلى علته الموجدة.



﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1]

(١) سورة يس: الآية ٨٢.

المقدمة

تقدمَ في الدرس السابق أن العلل الحقيقية منحصرة في: العلة الفاعلية والقابلية والغائية. وقلنا إنّ العلة الفاعلية أو الفاعل هي العلة الموجدة نفسها. وسوف نبيّن في هذا الدرس المعنى الدقيق لإيجاد المعلول. لذا، سنحلل أولًا عملية الإيجاد، فنثبت أن المعلول ليس إلا الإيجاد الذي هو فعل العلة الفاعلية. ثم نحلل معنى الإيجاد لنبيّن أنه نوع من الربط، وبحسب المصطلح: لنبيّن أنه وجود رابط. ونستنتج بعد ذلك أنّ المعلول وجود رابط[1] بالنسبة إلى علته الفاعلية؛ وبعبارة أخرى: نستنتج أن إعطاء

---

(١) قبل صدر المتألهين، أشار ابن سينا إلى مدعى صدر المتألهين المبني على الوجود الرابط للمعلول، لكنه لم يبحثه ولم يستنتج لوازمه. كما أن أتباعه لم يفعلوا ذلك. فقد قال في كتاب التعليقات:

«الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقًا بالغير هو مقوّم له، كما أن الاستغناء عن الغير مقوّم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز أن يفارقه إذ هو ذاتي له».

(انظر: ابن سينا، التعليقات، الصفحة ١٧٨).

ويقول أيضًا:

الوجود من قبَل العلة الفاعلية، يعني كون المعلول وجـودًا رابطًا بالنسبة إليها.

١. تحليل إيجاد العلة الفاعلية للمعلول

قد يتبادر هذا السؤال إلى أذهان الكثيرين: ما معنى الإيجاد؟ وما المراد من قولنا إن العلة الفاعلية هي التي تمنح الوجود للمعلول؟ هل هذا يعني أنه يوجد خزّان مليء بالوجود، وكلّما أرادت العلة الفاعلية أن توجِد المعلول، فإنها تمنحه وجودًا من هذا الخزان، وبالتالي يتحقق وجود هذا المعلول؟ هذا في الحقيقة تفسير سطحيّ وبسيط. ومع ذلك، فإنه من الأفضل لنا - لأجل الوصول إلى تصوّر دقيق - البدء من هذا التفسير، وتحليله، وبيان ما فيه من تناقضات. وعندما نبيّن أي تناقض، فإننا نصحح هذا التفسير بما يرفع هذه التناقضات، إلى أن نصل في النهاية إلى تصوير دقيق عن الإيجاد. ولتسهيل البحث، سنعبّر من الآن فصاعدًا عن العلة الموجِدة بـ (ألف) وعن معلولها بـ (باء).

«الوجـود إمـا أن يكـون محتاجـا إلى الغـير، فتكـون حاجتـه إلى الغـير مقوّمـة لـه وإمـا أن يكـون مسـتغنيًا عنـه، فيكـون ذلـك مقوّمًـا لـه. ولا يصـح أن يوجـد الوجـود المحتـاج غـير محتـاج، كـما أنـه لا يصـح أن يوجـد الوجـود المسـتغني محتاجًـا وإلا قـد تغـيّر وتبـدّل حقيقتهـما». (انظـر: ابـن سـينا، التعليقـات، الصفحـة ١٧٩).

وعلى هـذا الأسـاس، يمكـن القـول إن أول مـن بحـث هـذا البحـث في الفلسـفة الإسـلامية هـو صـدر المتألهـين. وكيفـما كان، فنحـن في هـذا الـدرس ناظـرون إلى آرائـه فقـط (انظـر: صـدر الديـن محمـد الشـيرازي، الحكمـة المتعاليـة في الأسـفار العقليـة الأربعـة، الجـزء ٢، الصفحتـان ٢٩٩ - ٣٠٠).

والعلاقة الإيجادية على ضوء هذا التفسير، هي من قبيل علاقة دفع المال وتسلمه؛ أي هي باختصار، كسائر علاقات التبادل التي نعرفها. وفي هذه الموارد، لو أعطى حسن - مثلًا - شيئًا - كالمال فرضًا - إلى رضا، فإن في المقام أربع واقعيات أو أربعة موجودات خارجية:

١. المعطي، وهو حسن؛
٢. الآخِذ، وهو رضا؛
٣ الشيء المُعطى، وهو المال؛
٤ الإعطاء، وهو فعل وحركة المُعطي، أي ما قام به حسن.

نعم، يمكننا في بعض الموارد، فرضُ أمرٍ خامسٍ، وهو الأخذ؛ ويكون تحليله كتحليل فعل الإعطاء. لذا، سنُعرض عن ذكره مراعاة للتسهيل. إذًا، توجد أربعة أمورٍ على الأقل في الخارج. وعلى فرض أن العلاقة الإيجادية هي كمسألة إعطاء المال، فإنه لا بد من القول أيضًا بتحقق أربعة أمور في الخارج، عندما تمنح العلةُ الوجودَ إلى المعلول. وهذه الموجودات والواقعيات الخارجية[1] هي:

١. المعطي، وهو العلة الموجدة (ألف)
٢. الآخِذ، وهو المعلول (باء)
٣. الشيء المُعطى، وهو الوجود
٤. الإعطاء، وهو الإيجاد (الذي قامت به العلة الموجِدة).

(١) لقد استعملنا هنا لفظ «الواقعية» و«الموجود» و«الشيء» في معنى واحد.

فالفرض إذًا، أن في الخارج: (ألف) التي هي العلة، هي شيء ما، و(بـاء) التي هي معلول (ألـف)، هي شيء آخر، والوجود المُعطى من (ألف) لـ (باء)، هو شيء ثالث غيرُهما، والإيجاد الذي هو إعطاء الوجود لـ (باء) - وهو وظيفة (ألف) -، هو شيءٌ رابع.

وعلى هذا الأسـاس، سنتعرّض أولًا للآخِذ وللشيء المعطى؛ أي للمعلول وللوجود. فإن قلنا إن المعلول موجودٌ محدد، والوجودَ المُعطى له من قِبل العلة موجودٌ آخر، فلازمه أن لا يكون المعلولُ المذكور معلولًا؛ أي إن باء ليست معلولة لألف، إذ معنى ذلك أن تكون باء موجودة من دون تلقّي الوجود من ألف، وهذا يعني أن باء ليست معلولة لألف وأن ألف ليست العلة الموجدة لباء. وهذا مستحيل ويتناقض مع أصل الفرض وهو أن ألف علة لباء. ومعنى هذا التناقض هو عدم انسجام فرض «ألف علة موجِدة لباء» مع فرض أن «الوجود المُعطى من ألف إلى باء، هو شيء آخر في الخارج غير باء». وبالتالي، لكي نتجنب الوقوع في مثل هذا التناقض، لا بد لنا من أن نسلّم بأن المعلول الموجود في الخارج، هو نفس الوجود المُعطى له من قِبَل العلة، وليس شيئًا آخر مختلفا عنه. فالمعلول هو الوجود المعُطى نفسه ولا غير. وبذلك يكون قد تم أول تعديلٍ على التفسير السابق المذكور، وهو أن الآخذ (وهو المعلول)، في العلاقة الإيجادية، هو نفسُ المُعطى من العلة (وهو الوجود). فلا يكون وجود المعلول والمعلول شيئَين في الخارج، بل هما شيء واحد، غاية الأمر أن ذهننا يحلل هذا الأمر الواحد إلى مفهومين: مفهوم وجود المعلول، ومفهوم

المعلول نفسه؛ ثم يفرض بأن الأول (وهو الوجود) يُعطى للثاني (المعلول نفسه) من قبَل العلة، والثاني يأخذ الأول من العلة.

وبعد أن حلّلنا الآخذ والمُعطى، نشرع بتحليل الفعل الذي تقوم به العلة وهو إعطاء الوجود إلى المعلول. وقد أثبتنا أن كون ألف علة موجِدة لباء يستلزم أن يكون وجود المعلول ونفس المعلول شيئًا واحدًا في الخارج، لا شيئين. وبناء على ذلك، فإن إعطاء الوجود للمعلول، يعني إعطاء الشيء لنفسه. فهل يُعقَل ذلك؟ وواضحٌ أن الجواب هو بالنفي. فكلّ شيء، إذا لم يكن يملك الشيء الآخر المُعطى، فإنه يمكن حينئذ إعطاؤه إياه. وأمّا لو كان يملكه، فكيف يمكن إعطاؤه إياه مرة أخرى؟ وفي مقامنا، يُفترض أن وجود المعلول هو نفس المعلول، فكيف يُتصوَّر أن العلة تُعطي نفس المعلول لنفسه؟ فلأجل حلّ هذا الإشكال، فإنّه من المنطقي أن نتبنّى أحد هذه الحلول الثلاثة[1]:

(١) والدليل المنطقي على أنه لا يوجد إلا ثلاثة حلول، هو: أن العلة إما أن لا تقوم بأي فعل؛ أي لا يحصل منها الإيجاد، فلا تُعطي الوجود للمعلول، وإما أن تقوم بفعل الإيجاد، فتُعطي الوجود للمعلول. وفي الحالة الثانية، يوجد صورتان فقط: إما أن يكون إيجاد العلة هو عين وجود المعلول، أو يكون غيرَه. ولا يمكن تصور الصورة الثانية إلا بحيث لا يكون وجود المعلول عينَ المعلول، فتُعطي العلةُ الوجودَ للمعلول من خلال الإيجاد. فيتضح منطقيًا وجود ثلاثة حلول فقط، هي: ١) إنكار الإيجاد، ٢) قبول الإيجاد بحيث يكون إيجاد العلة عينَ وجود المعلول وعينَ المعلول نفسه، ٣) قبول الإيجاد بحيث تُعطي العلةُ الوجودَ للمعلول من خلال الإيجاد، مما يستلزم أن يكون المعلولُ نفسهُ غيرَ وجوده. وهذه الحلول الثلاث هي التي ذكرناها في الدرس، لكن ذكرنا أولًا الحل الثالث، ثم الحل الأول، ثم الحل الثاني.

١ - أن نرجع إلى ما افترضناه في بداية البحث، وهو: أن المعلول شيء ووجوده شيء آخر. وفي هذه الحالة، يمكن إعطاء الوجود للمعلول. لكن، تقدم سابقًا، أنه يستلزم خلاف الفرض، وهو تناقض محال، وبالتالي، لا يمكن قبوله.

٢ - القول بعدم وجود شيء باسم «إعطاء الوجود» أو «الإيجاد»؛ لأنه لا معنى من إعطاء نفس الشيء لنفسه، بل يؤدي إلى التناقض. وهذا معناه أن العلة الفاعلية لم تعطِ الوجود إلى المعلول، فليست ألف علة موجِدة لـ ب؛ وهذا خلف الفرض، فلا يمكننا قبول هذا الحل أيضًا.

٣ - أن نصوّر «إعطاء الوجود» أو «الإيجاد» بنحو لا يلزم منه إعطاءُ العلة نفسَ المعلول لنفسه. وفي هذه الحالة يجب أن نقبل - كما هو الواقع - أنه كما أن وجود المعلول عين المعلول نفسه كذلك هو عين فعل العلة - وهو الإيجاد -. وبعبارة أخرى: ليس المعلول إلا فعل العلة؛ أي ليس المعلول إلا «إيجاد» العلة. وعلى هذا الأساس، لا يكون الإيجاد شيئًا ووجود المعلول - الذي هو نفس المعلول - شيئًا آخر. ففي الحقيقة، يكون المعلول عبارة عن نفس فعل العلة[1].

---

(١) مضافًا إلى ذلك، لو فرضنا أن فعل «الإيجاد» أو «إعطاء الوجود» مغاير لوجود المعلول، فلكي يوجد المعلول، لا بد أن تقوم علته بهذا الفعل حتى يوجد بواسطته. وهذا يعني أنه يجب أن توجد العلةُ أولًا فعلَ الإيجاد. وفي هذه الحالة، يكون هذا الفعل معلولًا آخر لهذه العلة، فيحتاج، بحسب الفرض، إلى فعل إيجاد آخر لكي يوجد؛ وهكذا الأمر إلى ما لا نهاية. وهذا يعني أنه يلزم وجود معلولات لا متناهية كي يتحقق أي معلول مفروض؛ وهذا خلاف الفرض، ومحال أيضًا. أما كونه خلاف الفرض؛ فلأن الفرض تحققُ معلول واحد مع فرض وجود ثلاثة أشياء كحد أقصى

وبناء على الحل الثالث، فإن ما حصل في الخارج ليس عبارة عن أربعة أمور، العلة والمعلول والوجود والإيجاد. وإنما أمران فقط، وهما العلة وفعلها الذي نعبّر عنه بالمعلول ووجود المعلول وإعطاء الوجود إلى المعلول (أو إيجاده). ولا يستلزم من هذا الحل الوقوع في أي تناقض.

ففي الحقيقة، ليس لدينا أربعة أشياء - العلة والمعلول والوجود والإيجاد -؛ بل لدينا شيئان فقط، هما: العلة وفعلها الذي يُسمى بـ«المعلول» أو «وجود المعلول» أو «الوجود المُعطى للمعلول» أو «إيجاد المعلول». ولا يلزم من هذا الحل أي نوع من التناقض. وانطلاقًا من عدم وجود حلّ منطقي رابع، يمكن القول إن فرض «ألف هي العلة الموجدة لباء» مساو لفرض «باء هي فعل ألف فقط لا غير». وهذا يعني إما أن لا نقبل بالعلة الموجدة، وهذا مخالفٌ لأصل العلية، وإما أن نسلّم بها (وهو الحل العقلي الوحيد) لكن بحيث يكون المعلول عبارة عن فعل العلة. فيكون التسليم بذلك بمثابة تعديلٍ آخر على التصوير الأول للإيجاد. فعلى أساس ما وصلنا إليه، نرفع يدنا عن التصور السابق للإيجاد، وهو أن العلة الموجدة تقوم بفعل معين فيوجد شيء آخر باسم المعلول. فليس وجود المعلول شيئًا آخر غير عملية الإيجاد. وحيث إن المراد من الخلق هو الإيجاد، والمراد من المخلوق هو المعلول، يصبح بإمكاننا القول إن المخلوق هو فعل الخلق نفسه، الذي هو فعل الخالق.

(العلة والمعلول والفعل)، وليس الفرض تحقق معلولات لا متناهية بوجودات لا متناهية. وأما كونه محالًا، فلأنه سيتوقف تحقق المعلول الواحد على تحقق علل حقيقية في طوله لا متناهية، وهذا ما سيوافيك في الدرس السابع أنه تسلسل محال.

لكنّ تصور هذه المسألة صعب، لذا، نخفف من هذه الصعوبة قليلًا من خلال ذكر المثال التالي: لا شك بصدور فعل الإرادة منّا كثيرًا في حياتنا. وفي الحقيقة، الروح هي العلة الفاعلية لهذه الإرادة؛ أي إنّها العلة الموجِدة للإرادة، والإرادة هي المعلول لها. فنسأل حينئذ: كيف تحصل الإرادة في روحنا؟

١. هل تقوم الروح بدايةً بفعلٍ معين يُسمى بـ «فعل الإرادة»، ثمّ بواسطته يحصل عندنا شيء باسم «الإرادة»، بحيث تبقى هذه الإرادة في داخلنا حتى بعد انتهاء فعل الإرادة؟
٢. أم أن الإرادة هي نفس فعل الإرادة الصادر من الروح، وليسا شيئين اثنين يحصل أحدُهما بعد الآخر؛ بل هما شيء واحد، غاية الأمر أنه تارة يُسمى بـ «فعل الإرادة» إن لاحظناه باعتبار ما، وأخرى يسمّى بـ «الإرادة» إن لاحظناه باعتبار آخر؛ وبالتالي، بمجرد أن لا يصدر منّا فعل الإرادة فإنه لا وجود لأية إرادة أيضًا؟

لا شك أن الشق الثاني هو الصحيح. ولو تأملنا في هذا الفعل الصادر من الروح، لأدركنا صحة هذا الكلام.

تأمل: لو فرضنا التصور وفعل التصور، أو الالتفات وفعل الالتفات، بدلًا من الإرادة وفعل الإرادة، فهل يمكن القول بشكل عام إن الشيء الذي نوجده في داخلنا هو نفس فعلنا الداخلي؟

٢. تحليل الإيجاد

إلى هنا نكون قد حلّلنا عملية إعطاء العلة الفاعلية الوجود لمعلولها. فشرعنا ببيان تفسير ابتدائيّ بسيط لإعطاء الوجود، وفرضناه كأية معاملة يكون فيها إعطاء وأخذ، فعندما نقول إن (ألف) أعطت الوجود لـ (باء)، فهو من قبيل إعطاء حسن المال لرضا. وبعد أن أمعنّا النظر في هذا التفسير، تبيّن وجود أمرين في المقام فقط، هما: العلة الموجدة ومعلولها. وعلى هذا الأساس، عُلم أن المعلولَ نفسه ووجودَ المعلول والإيجادَ الذي هو فعل العلة المعطية للوجود هي في الحقيقة أمر واحد.

والآن، نرجع مرة أخرى إلى المثال الأول الذي ذكرناه في بداية البحث، فنعتمد عليه لتحليل عملية «الإيجاد»، وذلك حتى نتعرّف بشكل أفضل على وجود المعلول ونفس المعلول الذي هو عين وجوده. فقد تقدم سابقًا أنه عندما نقول: حسن يُعطي المال لرضا، فإنه يوجد في المقام أربع واقعيات على الأقل. وقد اتضح اختلاف هذا المثال من هذه الجهة مع الإيجاد. لكن، بغضّ النظر عن هذا الاختلاف، لو تأملنا في هذه الواقعيات الأربع الموجودة في هذا المثال، لوجدنا فرقًا بين الواقعية الرابعة (إعطاء المال) وبين سائر الواقعيات. فلا شك في كون حسن ورضا والمال، ثلاثَ واقعيات، لكلّ منها وجود مستقلّ عن الآخر. فلو لم يُعطِ حسن المال لرضا، فإن كلّ أمر من هذه الثلاثة سيبقى موجودًا، وغاية الأمر هو زوال علاقة الإعطاء والأخذ القائمة بينها. فعملية إعطاء المال هي علاقة بين حسن ورضا والمال، وكلّ من

هؤلاء الثلاثة له وجود مستقلّ عن الآخر ومستقلّ عن هذه العلاقة. لكن، كيف هي علاقة «إعطاء المال»؟ فهل لها وجود مستقلّ أيضًا عن حسن ورضا والمال؟ بالطبع لا. فـ «إعطاء المال» هو رابط بين رضا وحسن والمال؛ أي هو رابط بين الأشياء المستقلة، وليس شيئًا مستقلًّا عنها. ولو دقّقنا النظر، لوجدنا أن كل الأفعال هي من هذا القبيل. فليس هناك وجود مستقلّ لأيّ فعل من الأفعال؛ بل كل فعل هو رابط بين الموجودات الأخرى المستقلة. ويُصطلح على هذا الرابط بـ «الموجود الرابط». وعلى هذا الأساس، يكون الفعل موجودًا رابطًا، وليس موجودًا مستقلًّا.

ولنذهب الآن إلى إعطاء الوجود، فقد قلنا إنه يختلف عن إعطاء حسن المال لرضا؛ إذ يوجد فيه شيئان فقط، هما: العلة الموجدة وفعلها الذي هو الإيجاد. فعلى أساس ما حقّقناه من كون كل فعل موجودًا رابطًا لا مستقلًّا، يتّضح أن فعل «إعطاء الوجود» أو «الإيجاد» هو بدوره ليس موجودًا مستقلًّا، بل هو محض موجود رابط؛ وبعبارة أخرى: هو عين الربط.

٣. حقيقة المعلول

من خلال تحليل إعطاء العلة الفاعلية الوجود للمعلول، وتحليل فعل الإيجاد نفسه، وصلنا إلى نتائج توضّح لنا حقيقة المعلول بشكل أفضل. وهذه النتائج هي: المعلول عين الإيجاد، والإيجاد عين الربط بالعلة الموجدة. فينتج أن المعلول عين الربط بعلته الموجدة. فكما أن فعل

«الإيـجـاد» ليس مـوجـودًا مستقلًّا، بل هو عين الربط، وبحسب المصطلح: هو موجود رابط، فكذلك حقيقة المعلول. فليس المعلول موجودًا مستقلًّا عن علته الموجدة، بل هو عين الربط وهو موجود رابط.

فيتّضح إلى الآن كون المعلول عين الربط، وأنّه موجود رابط. ونحن نعلم أنّ أية رابطة تحصل بين الأشياء، فإنه يُقال لهذه الأشياء «أطراف الربط». ففي المثال السابق، كان «إعطاء حسن المال لرضا» رابطًا بين ثلاثة أشياء مستقلة هي: حسن ورضا والمال. فهؤلاء الثلاثة هم أطراف الربط. أما في «إعطاء الوجود»، فيوجد شيء واحد فقط غير المعلول - الذي هو نفس فعل «الإيجاد» - وهو العلة الموجدة. فيكون المعلول الذي هو عين الربط، مرتبطًا بطرف ربط واحد. ويسمى هذا النوع من الربط الربط من طرف واحد. ففي الربط المشتمل على أكثر من طرف، يمكن أن نعدّ كلّ طرف من الأطراف مرتبطًا بالطرف الآخر؛ فحسن ورضا والمال مرتبطون ببعضهم بعضًا، أما في الربط المشتمل على طرف واحد، فلا يوجد شيء مرتبط بشيء آخر؛ بل يوجد شيئان: أحدهما عين الربط، والآخر هو طرف الربط. وبالتالي، بدلًا من القول إنّ المعلول مرتبط بعلته الموجدة، يجب أن نقول إنّ المعلول هو عين الربط بعلّته الموجدة، وليس شيئًا مرتبطًا بها.

فمن خلال تحليل الإيجاد يثبت أن المعلول عينُ الإيجاد، وأنه عين الربط بعلته الموجدة. ولأجل ذلك، يستفيد صدر المتألهين (ره) - وهو مبتكر هذه النظرية - من مصطلح الربط أو الرابط أو الوجود الرابط،

كي يوضّح حقيقة المعلول. فهو يقول: ليس للمعلول حيثية إلا الربط بعلته الموجدة، وليس المعلول شيئًا وراء الربط. وتسمّى هذه النظرية بـ «نظرية الوجود الرابط للمعلول».

إذا اتّضح ذلك، نبحث عن طبيعة العلاقة بين الربط وأطراف الربط. فلو قسنا في البداية أطراف الربط بعضها إلى بعضها، فعلى الرغم من كونها مستقلة عن بعضها بعضًا وغير محتاجة إلى بعضها بعضًا، إلا أنها تحتاج إلى بعضها بعضًا بسبب وجود علاقة بينها. فيحتاج كلّ من حسن ورضا والمال إلى أن تكون الأطراف الأخرى موجودة حتّى تتحقق لاقة إعطاء المال وأخذه بينهما. فأطراف الربط، من حيث هي مرتبطة، تحتاج إلى بعضها بعضًا. فكلّ طرف من الأطراف محتاج إلى سائر الأطراف، والرابط هو احتياجهم نفسها. ولو لاحظنا الرابط مع سائر أطراف الربط، لوجدنا بوضوح أن الرابط ليس موجودًا مستقلًّا، وبالتالي لا يمكنه أن يتحقق ويوجد دون سائر الأطراف. أما أطراف الربط، فهي موجودات مستقلة عنها، فيمكنها أن توجد ولو كان الربط معدومًا. ففي المثال السابق، لا يمكن لفعل إعطاء المال أن يوجد دون وجود حسن ورضا والمال؛ بينما يمكن فرض وجود كلّ من حسن ورضا والمال حتى مع عدم وجود عملية الإعطاء هذه. ففي حاجة الموجود الرابط إلى أطراف الربط، المُحتاج وطرف الحاجة واضحان: فالموجود الرابط محتاج، وطرف الحاجة هو كلّ واحد من أطراف الربط. لكن نسأل: ما هو الاحتياج؟ لماذا يحتاج الموجود الرابط إلى أطراف الربط؟ ومن أية جهة؟ الجواب: إنه محتاج إليها حتى يوجد ويتحقق، وليستْ حاجته شيئًا آخر غيره، بل هو نفسه عينُ الحاجة إلى أطراف

الربط. فالموجود الرابط عينُ الحاجة؛ وليس مجرد شيء محتاج إلى شيء آخر من جهة أخرى - أي جهة غير نفسه -.

فاعتمادًا على ما تقدم، يوجد في عملية الإيجاد ربط واحد وطرف واحد: موجود رابط (هو المعلول)، وطرف ربط واحد (هو العلة الموجدة). وعلى هذا الأساس، يكون المعلول عينَ الفقر والحاجة إلى العلة الموجدة، وليس شيئًا يحتاج من جهة ما إلى العلة الموجدة ويفتقر إليها. ولأجل ذلك، يمكن القول إنّ ملاك الحاجة إلى العلة هو الفقر الوجوديّ. ومن هنا، سمّى صدر المتألهين نظريته بـ «نظرية الوجود الفقري للمعلول».

وتُعطينا هذه النظرية تصويرًا أكثر دقة عن حقيقة المعلول وعلاقته بعلته الموجدة. وعلى ضوء هذه النظرية، لا يكون للمعلول أي نحو من أنحاء الاستقلال عن علته الموجدة، ولا تكون حقيقته مرتبطة بها، بل المعلول عين الربط. فليس المعلول محتاجًا ومفتقرًا إلى علته الموجدة، بل هو عين الفقر والاحتياج إليها.

ومما تقدّم أيضًا، يتضح أنه يكفي لكي يكون الشيء معلولًا، أن يكون عين الربط بعلته الموجدة، وبعبارة أخرى: أن يكون فقيرًا في وجوده إلى العلة. وبناء عليه، يمكن القول إنّ ملاك الحاجة إلى العلةّ هو «الربط بموجود آخر» أو «الفقر الوجودي»؛ لأن كون الشيء معلولًا، لا يعني إلّا أنه ربط بعلته الفاعلية وعين الفقر إليها.

وتجدر الإشارة إلى أن قولنا: «وجود المعلول عين الربط بعلته الموجدة وعين الفقر إليها، وليس شيئًا مرتبطًا بها أو شيئًا محتاجًا

إليها»، لا يعني أن المعلول عينُ علته الموجدة. إذ لا شك بأنه غيرُها، كما أن الإرادة أو فعل الإرادة ليسا عينَ الشخص المُريد. فيجب الالتفات إلى أن المعلول عينُ الربط بعلته الموجدة وعين الفقر إليها، وليس عينَها.

٤. تقسيم الموجود إلى رابط ومستقلّ

اعتمادًا على ما تقدم من توضيحات مرتبطة بالوجود الرابط والمستقل، يمكننا القول إنّه عندما نلاحظ موجودَين ونقيسهما إلى بعضهما بعضًا، فإما أن يكون أحدهما عينَ الربط بالآخر، أو لا. فإن كان أحدهما عينَ الربط بالآخر، كان الأول موجودًا رابطًا والثاني موجودًا مستقلًّا بالنسبة إلى الأول. وأما إن لم يكن أحدهما عينَ الربط بالآخر، فإن كلًّا منهما يكون موجودًا مستقلًّا بالنسبة إلى الآخر. على سبيل المثال، لو فرضنا أربعة موجودات، هي: ألف، باء، جيم، ودال؛ بحيث تكون ألف عين الربط بباء، ولا يكون أيّ من جيم ودال بالنسبة إلى بعضهما بعضًا عينَ الربط، ففي هذه الحالة، يكون ألف موجودًا رابطًا، وتكون باء بالنسبة إليه موجودًا مستقلًّا، وأما جيم ودال، فكلّ منهما موجود مستقل بالنسبة إلى الآخر. والآن نريد أن نقارن باء وجيم ودال مع موجودات أخرى. فلنفرض أن كلًّا من باء وجيم كان موجودًا رابطًا بالنسبة إلى موجود آخر، لكن لم تكن دال موجودًا رابطًا لأيّ شيء وكانت مستقلة عن أيّ موجود آخـر، ففي هذه الحالة، صحيح أن باء وجيم كانا مستقلّين بالنسبة إلى بعضهما بعضًا، إلا أنهما في الواقع موجودان رابطان أيضًا. وأما دال، فهي موجود مستقلّ مطلق. وبالتالي، لو فرضنا

شيئًا بحيث لا يكون معلولًا لأية علة، فإنه لا يكون رابًطا بالنسبة لأيّ موجود، وبالتالي، يكون مستقلًّا مطلًقا. وعندما نستعمل مصطلح «مستقل» في الفلسفة، فنقول: «موجود مستقل»، يكون مرادنا المستقل المطلق، وليس المستقل النسبي. وإذا اتضح ذلك، وضُمّ إليه علمُنا بحاجة كل معلول - بلا استثناء - إلى علة فاعلية، يمكن القول إنّ كلًّ معلول - بلا استثناء - هو موجود رابط، وكلًّ موجود غير معلول هو موجود مستقل. ونحن نعلم أيضًا بواسطة العقل أن الموجود إما أن يكون معلولًا أو غير معلول. فنستنتج عقلًا أيضًا أن الموجود إما موجود رابط أو موجود مستقل. وباختصار: نصل إلى أن كل موجود إما رابط أو مستقلّ، ولا يوجد حالة ثالثة في البين. وهذا تقسيم جديد يمكننا الاستفادة منه في مباحث معرفة الله.

خلاصة الدرس

١. في علاقة الإيجاد، لا يكون وجود المعلول غيرَ نفس المعلول.

٢. ليس المعلول شيئًا غيرَ فعل علته، أي هو نفس «إيجاد» علته؛ وإلا كان معنى إعطاء الوجود إلى المعلول عبارة عن إعطاء الشيء لنفسه، وهذا لا معنى له.

٣. بناء على التحليل الدقيق للإيجاد، يوجد لدينا شيئان فقط: أحدهما العلة، والآخر فعل العلة. ويُسمّى الثاني بـ «المعلول» أو بـ «وجود المعلول» أو بـ «إعطاء الوجود للمعلول أو إيجاد المعلول».

٤. «الموجود الرابط» هو الموجود الذي ليس له استقلال في نفسه، بل يكون ربطًا بين الموجودات الأخرى. و«طرف الربط» هو الموجود الذي يرتبط به الموجود الرابط في وجوده؛ أي يكون الموجود الرابط تابعًا له.

٥. الفعل رابطٌ بين الموجودات المستقلة. لذا، يكون موجودًا رابطًا.

٦. فعل «الإيجاد» أو «إعطاء الوجود»، هو موجود رابط؛ وبعبارة أخرى: هو عين الربط.

٧. انطلاقًا من كون المعلول عينَ الإيجاد، وأن الإيجاد عينُ الربط بالعلة الموجدة، يتّضح أن حقيقة المعلول هي عين الربط، وأن المعلول موجود رابط.

٨. ليس للمعلول حيثيّة غير الربط بعلته الموجودة، وليس المعلول إلا رابط. وتُسمى هذه النظرية بـ «نظرية الوجود الرابط للمعلول».

٩. يحتاج الموجود الرابط في وجوده إلى طرف أو أطراف ربط؛ وبعبارة أدق: الموجود الرابط هو في نفسه حاجة وفقر، وليس مجرد شيء محتاج ومفتقر. وعلى هذا الأساس، يكون المعلول عينَ الفقر والحاجة إلى علته الموجدة (طرف الربط)، وليس مجرد شيء محتاج ومفتقر إليها من جهة من الجهات.

١٠. المعلول عين الربط بعلته الموجدة، وليس عينَ العلة الموجدة.

١١. المقصود من الموجود المستقل في الفلسفة، هو الموجود غير المرتبط بأيّ موجود آخر.

١٢. انطلاقًا من «انقسام كل موجود إلى معلول أو غير معلول»، ومن أن «كلَّ معلول موجودٌ رابط» و«كل موجود غير معلول هو موجود مستقل»، يتضح لدينا أن: كل موجود إمّا مستقل أو رابط.

الأسئلة

١. في علاقة الإيجاد، هل يمكننا أن نفرض وجود المعلول مغايرًا للمعلول نفسه، بحيث يكون فعل العلة هو الربط بين الوجود وبين المعلول؟ لماذا؟

٢. في علاقة الإيجاد، هل يمكننا أن نفرض فعلَ العلة - وهو إعطاء الوجود للمعلول - مغايرًا لوجود المعلول؟ لماذا؟

٣. من خلال تحليل الإيجاد، بيّن كيف يكون الإيجاد موجودًا رابطًا.

٤. من خلال الإشارة إلى نتيجة تحليل الإيجاد، هل يكون «الإيجاد» ربطًا ذا طرف واحد أم له أكثر من طرف؟ بيّن ذلك.

٥. كيف تكون تبعية أطراف الربط بالنسبة إلى بعضهم بعضًا؟ وضّح ذلك.

٦. كيف تكون تبعية الموجود الرابط بالنسبة إلى أطراف الربط؟ بيّن ذلك.

٧. بناء على نظرية «الوجود الرابط للمعلول»، لماذا يكون ملاك الاحتياج إلى العلة هو الربط بموجود آخر أو الفقر الوجودي؟

٨. ما المراد من المستقلّ النسبيّ والمستقلّ المطلق؟

٩. ما المقصود من «الموجود المستقل» في الفلسفة؟

١٠. لماذا ينقسم كل موجود، بلا استثناء، إلى رابط أو مستقل؟

١١. هل نظرية الوجود الرابط للمعلول، تستلزم كون المعلول وعلته شيئًا واحدًا؟

١٢. هل الموجود المستقل واجبٌ بالذات أم ممكن بالذات؟ لماذا؟

١٣. ما هي النتيجة التي يمكن أن نستفيدها من القضايا الثلاث التالية:

١) كل موجود إمّا رابط أو مستقل

٢) كل رابط يحتاج إلى طرف ربط

٣) التسلسل محال.

١٤. انطلاقًا من أن الربط (= الرابط أو الموجود الرابط) يحتاج في وجوده - وليس في شيء آخر - إلى طرف الربط:

١) برهن على أنه إن كان ألف عين الربط بباء، وباء عين الربط بجيم، فإن ألف عين الربط بجيم (أي إن نسبة ألف إلى جيم ليست فقط هي نسبة الربط إلى الربط).

٢) أي من القضيتين التاليتين تبيّن بشكل صحيح ما ذُكر في الفرع السابق (١)؟ ولماذا؟

- لا يمكن للربط أن يكون طرف ربط بالنسبة إلى ربط آخر.
- الربط (مثل باء)، سواء كان وحده أو كان متكئًا على ربط آخر أو أكثر (مثل جيم ودال و...)، لا يمكنه أن يؤمّن حاجة ربط آخر (مثل ألف) إلى طرف الربط.

٣) ما هي النتيجة التي تحصل عليها من خلال ضمّ القضية المختارة في الفرع السابق (٢)، إلى قضية «الموجود المستقل يؤمّن حاجة الربط إلى طرف الربط»؟

٤) لو وضعنا النتيجة الحاصلة من الفرع السابق (٣) مكان القضية الثالثة في السؤال (١٣) - أي بدلًا من قضية «التسلسل محال» -، فما هي النتيجة التي نحصل عليها من هذه القضايا الثلاث؟

٥) قارن بين البرهان الذي تذكره في الفرع (٤) مع البرهان المذكور في السؤال (١٣)، واذكر لنا نتيجة هذه المقارنة في سطر واحد.

مصادر لمزيد من الاطلاع

١. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٥، الصفحتان ٣٤٤ و٣٤٥.
٢. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٦، الصفحات ٥٨٠ - ٥٨٣.
٣. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٩، الصفحات ٥٠٦ - ٥٠٨.
٤. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ١٠، الصفحات ٤٧ - ٥٠ و١٧٢ - ١٧٥.
٥. محمد تقي مصباح اليزدي، مجموعه آثار (مشكات)، ٣/١ (آموزش فلسفه)، الجزء ٢، الصفحات ٣٦ - ٣٨.
٦. صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الجزء ١، الصفحات ٧٨ - ٨٢ والصفحة ٣٣٠.



الدرس السادس:

نتائج أصل العلّية

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. توضيح السنخية بين العلة الموجِدة ومعلولها على أساس العلاقة الإيجادية.

٢. إثبات قانون المعيّة بين العلة والمعلول على أساس أصل العلية.

٣. الإجابة عن عدم الانسجام الظاهريّ بين بعض الموارد وبين قانون المعية.

هل زرعت قمحا فحصدت شعيرا؟

أم هل رأيت الفرس يلد حميرا؟[1]

---

(١) جلال الدين محمد البلخي، مثنوى معنوى، دفتر اول، البيت رقم ١٦٤٦.

المقدمة

تقدمَ في الدرس الثالث الحديث عن أصل العلية، فأثبتنا حاجة الممكن بالذات إلى العلة. وبمناسبة البحث عن العلية، تحدثنا في الدرس الرابع عن العلة وأقسامها، وفي الدرس الخامس عن إعطاء العلة الفاعلية للوجود. وأما في هذا الدرس، فسنعود إلى أصل العلية لنُثبِت قانونَين آخرين ملازمَين لهذا الأصل ويُستنتَجان منه، وهما: ١) قانون السنخية بين العلة والمعلول، الذي يفيد أن العلاقة بين العلة والمعلول هي علاقة خاصة لا عامة؛ و٢) قانون المعية بين العلة والمعلول، الذي يفيد استحالة انفكاك العلاقة بين العلة التامة ومعلولها.

١. قانون السنخية بين العلة والمعلول

لا شك أنه لا يمكننا أن نصبح علماء فيزياء ماهرين من خلال ممارسة السباحة بكثرة؛ لأنه - وبحسب تعبير عامة الناس - لا علاقة بين السباحة وبين الإبداع في علم الفيزياء. فعامة الناس مطّلعون على

مضمون قانون السنخية بين العلة والمعلول - كاطلاعهم على الكثير من القوانين الفلسفية الأخرى -، ويستعملونه في حياتهم، وإن كانوا لا يعرفون مجال استعماله بالدقة.

والمراد من قانون السنخية هنا[1]، ذلك القانون الفلسفي الذي يفيد بأنه لا يمكن لأيّ شيء أن يكون علة لأيّ شيء آخر أو معلولًا لأيّ شيء، بل كل نوع من أنواع العلل يتناسب مع معلولات خاصة، وبالعكس: كلّ نوع من المعلولات تناسبها علل خاصة. وهذا القانون

---

(١) تارة يكون المقصود من قانون السنخية قانونًا آخر مفاده: العلل التامة الشبيهة ببعضها بعضًا، لها معلولات شبيهة ببعضها بعضًا، وبالعكس: المعلولات الشبيهة ببعضها بعضًا لها علل تامة شبيهة ببعضها بعضًا. ومعنى هذا القانون أنه لو كان (ألف) علة تامة لـ (ب)، فإن (الألفات) فقط يمكنها أن تكون عللًا تامة للـ (باءات)، و(الباءات) فقط بإمكانها أن تكون معلولات لـ (الألفات). ويمكن إثبات هذا القانون في الفلسفة، وتستفيد سائر العلوم منه لتأمين كلية قوانينها.
وتارة تُستخدّم السنخية بمعنى أعم فتنقسم إلى: سنخية شخصية وسنخية نوعية. والسنخية الشخصية بمعنى ارتباط الوجود الشخصي لعلة تامة واحدة بمعلول شخصي واحد فقط، وارتباط الوجود الشخصي لمعلول واحد بعلة تامة شخصية واحدة فقط. وبعبارة أخرى: العلة التامة الشخصية توجد بنفسها فقط معلولًا شخصيًّا خاصًّا ، وبالعكس: المعلول الشخصي الخاص يكون بنفسه صادرًا عن علة تامة شخصية خاصة فقط. وعلى هذا الأساس، يستحيل أن توجِد هذه العلة التامة الشخصية المذكورة معلولًا شخصيًّا آخر وإن شابه بالكامل ذلك المعلول الشخصي، وبالعكس أيضًا: يستحيل أن يصدر هذا المعلول الشخصي المذكور عن علة تامة شخصية أخرى وإن شابهت تمامًا تلك العلة التامة الشخصية. والحاصل: أنه لا يوجد بديل لمعلول علة تامة شخصية، ولا بديل لعلة تامة لمعلول شخصي محدد. (انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٦، الصفحات ٦٧١ - ٦٧٣). ويبيّن الفلاسفة في بعض الأحيان هذا المدعى تحت عنوان «قاعدة الواحد»؛ وإن أمكن تفسير هذه القاعدة تارة بنحو شخصي وأخرى بنحو نوعي.

قريب إلى البداهة[1]، ويُستفاد منه في مختلف العلوم، فيسعون لبيان التناسب الخاص بين علل ومعلولات محدّدة. على سبيل المثال، عندما يرى عالم الفيزياء أن سرعة حركة جسم ما تتغير، فإنه يعتمد على قانون السنخية ليحكم بأنه لا يمكن أن تكون علة هذا التغير أي شيء آخر، بل هذه الظاهرة - أي تغير سرعة الحركة - يناسبها نوع خاص من العلل. فلو كان يعتقد بأنّ أيّ شيء آخر يمكن أن يكون علة لهذه الظاهرة وأنه لا يلزم وجود تناسب بين العلة والمعلول، فإنه لن يحاول أبدًا البحث عن علتها.

وانطلاقًا من قانون السنخية بالمعنى الذي ذكرناه، فإنه يدل على وجود سنخية بين كل نوع من العلل والمعلولات، ولكنه لا يحدّد أي نوع من العلل يسانخ أي نوع من المعلولات، أو أي نوع من المعلولات يسانخ أي نوع من العلل. وفي الحقيقة، يقع على عاتق العلوم التجريبية وأبحاثها الكشف عن السنخية الخاصة بين العلل الطبيعية ومعلولاتها، وعلى عهدة الفلسفة الكشف عن السنخية الخاصة بين

---

(١) يمكننا الاستفادة من برهان الخلف من أجل إثبات هذا القانون، بأن نقول: لو فرضنا أنه يمكن أن يكون كل شيء علة لكل شيء آخر، فهذا يعني أنه لو لم يوجد لدينا شيء واحد، للزم أن لا يوجد أي شيء آخر أبدًا؛ لأن العلة هي الشيء الذي يرتبط به وجود المعلول. لكنه من البديهي أنه لو لم توجد بعض الموجودات، فإن بعض الموجودات الأخرى موجود. ولو فرضنا أن كل شيء بإمكانه أن يكون معلولًا لكل شيء، بمعنى أنه لا يوجد خصوصية محددة تكون علة لوجود أي شيء، إلا أصل وجود الشيء، فعليه، لو كان هذا الفرض صحيحًا، فإنه لو وُجد موجود ما، فإنه يلزم وجود كل الموجودات. ومن البديهي أنه مع وجود بعض الأشياء لا يلزم وجود سائر الموجودات.

العلل الموجِدة ومعلولاتها. وسوف نبحث فيما يلي عن السنخية بين العلة الموجِدة ومعلولها حتى نستفيد منها في إثبات صفات الله تعالى.

١-١. السنخية بين العلة الموجِدة ومعلولها:

المدّعى أنه يجب أن تكون العلة الموجِدة أكمل من معلولها. وبعبارة أخرى: الكمال الوجودي الذي تُعطيه العلة الموجِدة لمعلولها، يجب أن يكون بعينه[1] عند العلة لكن بمرتبة أشدّ.

ولأجل إثبات هذا النوع من السنخية، نبدأ بملاحظة ثلاثة فروض ثم نُثبِت صحة فرض واحد منها فقط وهو مدّعانا. الفرض الأول: أن لا تشتمل العلة الموجِدة على تلك الدرجة من الكمال الوجودي الذي منحته للمعلول؛ وبعبارة أخرى: أن تكون العلة الموجِدة في مرتبة

---

(١) لزوم اشتمال العلة الموجدة على عين كمال المعلول، لا يُراد منه أن تشتمل على نفس المرتبة من كمال المعلول وتكون محدودة بنفس محدوديته؛ لأننا سنُثبت أن مرتبة كمال العلة أعلى وأشد من مرتبة كمال المعلول، وبالتالي لا تكون العلة الواجدة لكمال المعلول محدودة بنفس محدودية كمال المعلول. بل المراد أنه يجب أن يكون كمال المعلول متنزِّلًا من شخص كمال العلة، ولا يكفي أن تكون العلة مشتملة على كمال مشابه لكمال المعلول. ومن باب التشبيه، مصدر النور (ألف) يمكنه أن يُصدِر الإشعاعات التي تصدر منه فقط، ولا يمكنه أن يُصدر الإشعاعات التي تصدر من مصدر نور آخر، حتى لو كانت أشعة النور (ألف) أقوى وأشد. وبعبارة اخرى: لا يمكن أن تكن مرتبة كمال العلة أعلى من مرتبة كمال المعلول، ويكون هذان الكمالان متشابهين ولا تكون العلة الواجدة لنفس كمال المعلول في مرتبة أعلى؛ لأنه لا يمكن للعلة أن تُعطي للمعلول وجودًا لا تملكه، وإن كانت واجدة لما يشبهه.

أضعف من معلولها. الفرض الثاني: أن تكون درجة الكمال الوجودي المُعطى إلى المعلول موجودةً عند العلة الموجِدة بنفس الدرجة؛ وبعبارة أخرى: تكون العلة الموجِدة في المرتبة نفسها مع معلولها. الفرض الثالث: أن تكون العلة الموجِدة واجدةً للكمال الوجودي الذي تُعطيه لمعلولها، لكن بدرجة أقوى وأشد. وببيان آخر: فلنفرض أن المعلول واجد لـدرجة (أ) من الكمال الوجودي، وعلته الموجِدة واجدة لـدرجة (ب) من الكمال الوجودي، فنريد أن نُثبت أن (أ)<(ب).

أمـا الـفـرض الأول، فمعناه أن درجــة الكمال (ب) أقــل من الدرجة (أ)[1]. وفي هذه الحالة، يلزم أن تكون العلة الموجِدة فاقدة لمقدار من الكمال الذي تمنحه للمعلول. وهذا محال عقلًا؛ لأن الموجود الفاقد لكمال ما، لا يمكنه أن يعطي هذا الكمال لغيره.

وأمـا الفرض الثاني، فمعناه أن أ=ب، فتكون العلة الموجِدة متساوية مع معلولها من حيث كمال الوجود. وفي هذه الحالة، لا يمكن قبول أن يكون الموجود المشتمل على الدرجة (أ) علة للموجود المشتمل على الدرجة (ب)، ولا العكس؛ لأن كلًّا منهما من الناحية الوجودية واحد. لذا، لا توجد جهة وجودية في أيٍّ منهما تقتضي استقلال أحدهما عن الآخر أو ارتباط أحدهما بالآخر. فلا يمكن وجود

---

(١) يمكن تصور هذا الفرض بنحوين. النحو الأول: أن تكون العلة الموجدة غير واجدة لعين الكمال الذي تُعطيه للمعلول. والنحو الثاني: أن تكون واجدة لهذا الكمال بدرجة أضعف وأقل. وقد بحثنا هذين النحوين في فرض واحد لأن دليل الاستحالة يجري فيهما بشكل واحد.

علاقة علّية بينهما، فما فُرض علة موجِدة للآخر لا يكون علة موجِدة، وهذا خلاف الفرض، ومحال. مضافًا إلى أنه تقدم في الدرس الخامس، في تحليل الإيجاد، أن المعلول عينُ الربط بعلته الفاعلية الموجِدة التي هي مستقلة عنه. ولمّا كان الربط عينَ وجود المعلول والاستقلالُ عينَ وجود العلة الفاعلية، استحال أن يكون وجود الموجود المستقل عينَ وجود الموجود الرابط، استحال أن تكون العلة الموجِدة ومعلولها متساويين تمامًا من الجهة الوجودية[1].

فالفرض الوحيد الذي يمكن قبوله هو فرض أ>ب؛ وبعبارة أخرى: عندما نلاحظ موجودين أحدهما علة موجِدة للآخر، فإن الفرض الوحيد المقبول هو كون العلة واجدة لكمال المعلول الوجودي في مرتبة أعلى وأشد. وهذه هي السنخية في الفلسفة بين العلة الموجِدة ومعلولها.

وعلى هذا الأساس، لو كان (س) معلولًا، و(ج١) علته الموجِدة، فإن (ج١) واجدة لكمال (س). ولو كانت (ج١) معلولًا، و(ج٢) علته الموجِدة، فإن (ج٢) واجدة لكمال (ج١)، وهكذا، تكون (ج٢) واجدة لكمال (س). وهكذا الأمر في سلسلة الموجودات الرابطة وعللها الموجِدة، مهما طالت هذه السلسلة، فإن كل علة موجِدة واجدة

(١) أساسًا عندما نقول إن هذين الشيئين باللحاظ الوجودي متحدان بالكامل، فهذا يعني عدم وجود أي اختلاف أو تمايز بين وجوديهما. فما فرضناه موجودين أو شيئين، هو في الحقيقة شيء واحد وموجود واحد، وهذا خلاف الفرض، وتناقض.

لكمال كل الموجودات التي تقع تحتها - بواسطة أو بلا واسطة - والمرتبطة بها. وتسمى هذه الموجودات بأنها في طول بعضها بعضًا.

ومن الواضح أنه لو فرضنا موجودين، ولم يكن أي منهما مرتبطًا بالآخر أبدًا - لا بواسطة ولا بلا واسطة -، فإن كمال كلّ منهما مستقلّ عن الآخر. وبالتالي، لا يكون أيّ منهما واجدًا لعين كمال الآخر[1]. وتسمّى هذه الموجودات بالموجودات «العرضية» أو الواقعة في عرض بعضها بعضًا.

وباختصار: على أساس السنخية بين العلة الموجِدة ومعلولها، كلّما كان لدينا موجودان، وكان أحدهما واجدًا لكمال الآخر لكن بمرتبة أشد وأعلى، كان الموجود الأكمل علة موجِدة، والموجود الأنقص معلولًا وربطًا بالموجود الأكمل.

تأمل: ما هو الموجود الذي يستحيل أن يوجد بحيث يكون ربطًا بموجود آخر؟

---

(١) لو فرضنا أن (ألف) و(ب) موجودان مستقلان، ولا يوجد أي ارتباط بينهما - لا بواسطة ولا بلا واسطة - في هذه الحالة، يكون كلّ منهما موجودًا بغضّ النظر عن وجود الآخر. وحيث إنّ (ألف) موجود بغضّ النظر عن (ب)، فلو فرضنا انعدام (ب)؛ بمعنى أنه فقد وجوده وكل كمالاته، فإن (ألف) يبقى موجودًا مع كل كمالاته. فلا يكون وجود (ب) شاملًا لكمالات (ألف). وحيث إن (ب) موجود بغضّ النظر عن وجود (ألف)، فلو فرضنا أيضًا انعدام (ألف)؛ أي إنه فقد وجوده وكل كمالاته، فإن (ب) يبقى موجودًا مع كل كمالاته. فلا يكون وجود (ألف) شاملًا لكمالات (ب). وعلى هذا الأساس، لو كان لدينا موجودان مستقلين عن بعضهما بعضًا، فإنه لا يكون أي منهما واجدًا لعين كمال الآخر.

١-٢. النتيجة

لو فرضنا موجودًا ناقصًا، بحيث يمكن فرض موجود أكمل منه، فعلى الأقل يمكن فرض وجود موجود واحد أكمل منه ويكون هذا الموجود الناقص مرتبطًا بهذا الموجود الأكمل. وبالتالي، أي موجود يمكن فرض ما هو أكمل منه فإنه يمكن أن يكون - الموجود المفروض وجود ما هو أكمل منه - موجودًا رابطًا[١]. وهذا ما سوف نستفيد منه في مباحث معرفة الله.

---

(١) قد يكون هذا القسم من الاستدلال مبهماً بالنسبة لبعض الأشخاص؛ لذا، سنذكره فيما يلي بشكل مفصّل. فالمدّعى أن كل موجود يمكن فرض موجود أكمل منه، فإن هذا الموجود الناقص يمكن أن يكون رابطًا. فلأجل إثبات هذا المدعى، لا بد أولًا من بيان معنى «الأكمل»، فنقول: يكون (ب) أكمل من (ألف)، فقط فيما لو كان (ب)، مضافًا إلى اشتماله على عين كمال (أ)، يشتمل أيضًا على كمال أزيد.
فبناء على هذا التعريف، لو كان (ب) واجدًا فقط لنوع الكمال الموجود في (ألف) لكن بنحو أشد وأكمل، فإننا لا نسميه أكمل من (ألف)؛ بل كي يكون (ب) أكمل من (ألف)، لا بد من أن يكون (ب) مشتملًا على عين كمال (ألف) وواجدًا لكمال أزيد. وبالتالي، لو كان لدينا مصباح مثلًا قوته ١٠٠ واط، فعلى الرغم من كونه أقوى من المصباح الذي تكون قوته ٦٠ واط، إلا أنه لا يكون ضوء الأول أكمل من الثاني بناء على التعريف الذي ذكرناه. فلأجل أن يكون أكمل، لا بد أن يكون نور المصباح الأكمل شاملًا لنفس نور المصباح الثاني. ومن الواضح أن هذا مبنيّ على التعريف الذي كان مجرّد فرض هنا، فإنه يوجد أدلة فلسفية تُثبِت عدم إمكان وجود هكذا علاقة بين الموجودات المادية؛ فلا يمكن لأي موجود مادي أن يكون أكمل من موجود مادي آخر. فإذا اتضح تعريف «الأكمل»، نلاحظ الفروض التالية:
- (ألف) موجود مفروض بحيث يمكن فرض موجود أكمل منه
- (ب) موجود مفروض بحيث لو كان موجودًا لكان أكمل من (ألف)
- (ألف) موجود.
أولًا، نُثبِت أنه لو كان (ب) موجودًا أيضًا، لكان (ألف) ربطًا بالنسبة إلى (ب).

٢. قانون المعية بين العلة والمعلول

تقدمَ في الدرس الثالث أن كل ممكن الوجود يحتاج إلى علة، فيوجد بوجودها ويُعدَم بانعدامها. وقلنا أيضًا إنّ المراد من العلة في أصل العلية هو العلة التامة. وعلى هذا الأساس، لا يمكن للمعلول أن يوجد دون علته التامة، كما أنه لا يمكن أن يُعدَم بلا انعدام علته التامة. وهذا الأصل يبيّن حاجة المعلول في وجوده وعدمه إلى العلة التامة فقط. لكن قد أتى إلى الذهن أنه لا مانع من انفكاك العلة التامة عن المعلول مع قبول أصل العلية، بأن يُفرَض وجود العلة التامة والمعلول،

ولإثبات هذا المدعى، لا بد من إبطال كل الاحتمالات البديلة. فلو كان (ب) موجودًا أيضًا، لكان لدينا ثلاثة احتمالات عقلية، هي:
١) (ألف) هو ربط - مباشرة أو بواسطة - بـ (ب)
٢) (ب) هو ربط - مباشرة أو بواسطة - بـ (ألف)
٣) ليس أيّ من (ألف) و(ب) ربطًا بالآخر، مباشرة أو بواسطة.
لو أبطلنا الاحتمالين الأخيرين، يثبت الاحتمال الأول، وهو المدعى. لو كان الاحتمال الثاني صحيحًا، فإنه يلزم بناء على السنخية بين العلة الموجدة ومعلولها أن يكون (ألف) واجدًا لكمال (ب) وزيادة. وهذا معناه بحسب التعريف أن (ألف) أكمل من (ب). ومن الواضح أن هذا معناه أن (ب) ليس أكمل من (ألف)، وهذا مناقض لفرض المسألة. وأما لو كان الاحتمال الثالث صحيحًا، فإنه يلزم - بناء على ما ذكرناه سابقًا - أن لا يكون أيّ من (ألف) و(ب) واجدًا لكمال الآخر. وهذا معناه بحسب التعريف، أنه ليس أحدهما أكمل من الآخر. وعلى هذا الأساس، لا يكون (ب) أكمل من (ألف)، وهذا مناقض أيضًا لفرض المسألة.
فيثبت بذلك الاحتمال الأول وهو المدعى. فإذا ثبت أنه لا يستحيل فرض موجود مثل (ب) بحيث لا يستحيل أن يكون (ألف) ربطًا به بالضرورة، نستنتج أنه لا يستحيل أن يكون (ألف) رابطًا (أي ربطًا بالموجود المفروض). وبالتالي، نستنتج صدق هذا المدعى بالنسبة لأي موجود غير مماثل لـ (ألف). فنقول بشكل كلي: «الموجود الذي يمكن فرض موجود أكمل منه، فإنه يمكن أن يكون رابطًا».

لكن لا مع بعضهما بعضًا؛ كأن تكون العلة التامة موجودة اليوم ومعلولها غـدًا، أو يُفرَض عدم العلة التامة والمعلول، لكن لا مع بعضهما بعضًا؛ كأن تنعدم العلة التامة اليوم وينعدم معلولها غدًا. فنكون في هذا الفرض قبِلنا احتياج وجود المعلول إلى وجود العلة التامة واحتياج عدم المعلول إلى عدم العلة التامة؛ لكن نكون قد فرضنا أيضًا إمكان الانفكاك بين العلة التامة ومعلولها، فمن خلال وجود العلة التامة اليوم - مثلًا - يوجد المعلول غدًا. لكن الفلاسفة يرون استحالة هذا الفرض أيضًا، ويبيّنون استحالته في قانون المعية بين العلة والمعلول، ويذكرون أنه متفرع عن أصل العلية. فعلى أساس قانون المعية، يستحيل أن تنفكّ العلة التامة عن معلولها. فمدعى الفلاسفة في هذا القانون مشتمل على قسمين:

١) عدم انفكاك المعلول عن علته التامة: كلما وُجدت العلة التامة، لزم بالضرورة أن يوجد معلولها معها.
٢) عدم انفكاك العلة التامة عن معلولها: كلما وُجد المعلول، لزم بالضرورة أن توجد علّته التامة معه.

بناء على القسم الأول من المدعى، لو فرضنا وجود العلة التامة وعدم وجود المعلول معها، لكان فرضًا غير منسجم؛ وبعبارة سائدة: لا يقبل المعلول الانفكاكَ عن علته التامة، ويكون معها دائمًا. وبناء على القسم الثاني، لو فرضنا وجود المعلول وعدم وجود علته التامة، لكان أيضًا فرضًا غير منسجم؛ وبعبارة سائدة: لا تقبل العلة التامة الانفكاكَ عن معلولها، وتكون معه دائمًا.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه لو أثبتنا القسم الثاني من المدعى، فإنه يمكن تعميمه على كل العلل الحقيقية، فندّعي بشكل عام أن كل العلل الحقيقية هي مع معلولها. فنحن نعلم أن العلة التامة، في حالة التركيب، هي عبارة عن مجموع العلل الفاعلية والقابلية والغائية، وبعبارة جامعة: هي عبارة عن كل العوامل الدخيلة في وجود المعلول، والتي يستلزم وجودُها وجودَ المعلول، كما يستلزم عدمُها - أو عدمُ واحد منها - عدمَ المعلول. ولو أردنا بيان ذلك اعتمادًا على المصطلحات التي مرّ ذكرها في تقسيمات العلل، لقلنا: القسم الثاني من المدعى يستلزم أن تكون كل العلل الحقيقية المباشرة مع معلولها. وهذه العلل بدورها، لا يمكن أن تنفك عن عللها المباشرة - اعتمادًا أيضًا على القسم الثاني من المدعى - ويلزم أن تكون معها؛ وهكذا. فانطلاقًا من القسم الثاني من المدعى، يثبت أن كل العلل الحقيقية - سواء كانت تامة أو ناقصة، مباشرة أو غير مباشرة، طولية أو عرضية - لا يمكن أن تنفكّ عن معلولها، ولا بد من أن تكون موجودة معه بالضرورة. وهذا هو ما قلناه في الدرس الرابع وأوكلنا توضيحه إلى هذا الدرس. فيتضح من هذا القسم من المدعى أن المعلول محتاج إلى علته بقاء كما هو محتاج إليها حدوثًا. وغالبًا ما تُبحَث هذه النتيجة بنحو مستقل في الكتب الفلسفية ويُستدل عليها[1]. فمن نتائج

---

(١) على سبيل المثال، انظر: الخواجه نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، المقصد الأول، المسألة الرابعة والأربعون؛ صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الجزء ١، تبصرة تذكّرية، الصفحات ٢١٧ - ٢٢١؛ العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الرابعة، الفصل السابع، الصفحة ٦٥؛ مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٦، الصفحات ٥٧٨ - ٥٨٦؛ المصدر نفسه، الجزء ٧، الصفحات ٣٣٠ - ٣٣٢؛ والمصدر نفسه، الجزء ١٠، الصفحات ١٧٧ - ١٧٩.

هذا القسم من قانون المعية هو أنه: لو وُجد المعلول فإنّ علته الفاعلية ستكون موجودة معه بالضرورة. وهذا ما سوف نستفيد منه أيضًا في مباحث معرفة الله.

وعلى هذا الأساس، يكون المقصود من المعية بين العلة والمعلول، أو من استحالة التفكيك بين العلة والمعلول، هو أنهما بالضرورة مع بعضهما بعضًا في الوجود والعدم؛ فإن كان أحدهما موجودًا كان الآخر موجودًا معه بالضرورة، وإن كان أحدهما معدومًا كان الآخر معدومًا معه بالضرورة. وهذه الضرورة الثابتة للعلة عند قياسها إلى معلولها، والثابتة للمعلول عند قياسه إلى علته التامة، تُسمّى بالضرورة بالقياس، فيقولون: العلة الحقيقية - الأعمّ من كونها تامة أو ناقصة - بالقياس إلى معلولها ضرورية، والمعلول بالقياس إلى علّته التامة ضروريّ[1].

وثمة مسألة أخرى يجب الإشارة إليها وهي أنّ معنى المعية بين العلة والمعلول في الموجودات الزمانية هو كونهما متزامنَين - في الزمن نفسه -. وعلى هذا الأساس، لو كان كلّ من العلة والمعلول موجودين زمانيّين، لأمكن أن نقول إنّه كلما كان المعلول موجودًا، كانت العلة موجودة في الوقت نفسه، وكلما كانت العلة التامة موجودة، كان معلولها موجودًا في الوقت نفسه. أما إن لم يكن

---

(١) انظر: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، الصفحة ٣٩. يجب الانتباه إلى عدم الخلط بين الضرورة بالقياس أو الوجوب بالقياس وبين الوجوب بالغير. ولمزيد من التوضيح فيما يرتبط بالتفرقة بين الوجوب بالقياس والوجوب بالغير، انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٥، الصفحات ٣٦٧ - ٣٧٠؛ والمصدر نفسه، الجزء ١٠، الصفحات ١٠٤ - ١١١.

أحدهما زمانيًّا أو كان كلاهما غير زمانيَين، لكانت المعية بمعنى عدم الانفكاك، فيكون فرض وجود أحدهما بلا فرض وجود الآخر محالًا.

٢-١. الاستدلال(١)

تقدم أنّ قانون المعية يُعدّ من فروع أصل العلية؛ وبعبارة أخرى: لا يمكن أن نقبل أصل العلية ثم ننكر قانون المعية. وسوف نسعى فيما يلي لإثبات قانون المعية على أساس أصل العلية، ونبيّن أنه يلزم من إنكار هذا القانون إنكار هذا الأصل. وسنستفيد من برهان الخلف في مرحلتين.

أولًا، نفرض أنّ القسم الأول من المدّعى كاذب؛ أي نفرض وجود العلة التامة وعدم وجود معلولها معها. في هذه الحالة، يجب أن نقبل أنه يمكن أن تكون العلة التامة موجودة ومعلولها معدومًا. فنقول: إما أن تكون علة انعدام المعلول متحقّقة، وإما لا. وبناء على أصل العلية، إن تحققت علة عدم المعلول، فمعناه أن العلة التامة معدومة؛ لأنه تقدّم أن عدم المعلول يحتاج إلى عدم العلة التامة. حينئذ، يجب أن نقبل أنّ العلة التامة موجودة ومعدومة، وهذا تناقض ومحال. وأما لو قبِلنا وجود العلة التامة وانعدام المعلول، وقلنا إنّ علة عدم المعلول غير متحققة، فهذا يعني أن عدم المعلول غيرُ محتاج لعلته وأنه بإمكانه أن يتحقق بدونها. وهذا لا ينسجم مع أصل العلية. فيتّضح أنه من خلال الالتزام بأصل العلية، لا بدّ من قبول القسم الأول من هذا المدّعى.

---

(١) هذا الاستدلال مقتبَس من العلامة الطباطبائي. انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، الصفحة ١٦٤، المرحلة الثامنة، الفصل الثالث.

الآن، نفرض أن القسم الثاني من المدعى غير صحيح؛ أي نفرض أنّ المعلول موجود أما علتّه التامّة فليست موجودة معه. في هذه الحالة، يجب أن نقبل أنّه يمكن أن يوجد المعلول حالة كون علته التامة معدومة. وهذا متناقض بوضوح مع أصل العلية؛ لأنه بناء على أصل العلية، يحتاج وجود المعلول إلى وجود علّته التامة، ولا يمكن له أن يوجد دونها.

فانطلاقًا من إثبات هذا القسم من المدعى، والتفاتًا إلى ما ذكرناه في تصوير المدعى، تثبت معية كلّ العلل الحقيقية لمعلولها؛ أي لو كان المعلول موجودًا، فإنّه يلزم تحقق كلّ علله الحقيقية معه - التي منها علّته الفاعلية -. فيُعلَم أن القول بوجود العلة التامة اليوم وتحقّق المعلول في الغد، لا ينسجم مع الاعتقاد بأصل العلية؛ فلا مفرّ من قبول قانون المعيّة بعد قبول أصل العلية.

٢-٢. النقض على قانون المعية وحلّه

اتّضح ممّا سبق صحة قانون المعية واستحالة انفكاك المعلول عن العلة. ومن نتائج هذا القانون أن يكون المعلول الزمانيّ محتاجًا إلى علته التامة حدوثًا وبقاءً؛ وبالتالي، يكون محتاجًا أيضًا لكل علله الحقيقية حدوثًا وبقاء؛ لأنه لو فرضنا عدم حاجة المعلول بعد حدوثه لعلته الحقيقية، وأنه يمكنه أن يبقى موجودًا بدونها، فهذا يعني إمكان انفكاك المعلول عن علته، والحال أن قانون المعية ينفي ذلك. وفي المقابل، يمكن القول إنّ هذه النتيجة التي توصلنا إليها غيرُ صادقة في

بعض الـمـوارد، فتكون هذه الموارد ناقضة لقانون المعية. وفي الحقيقة، إن المنكرين الأساسيين لقانون المعية هم الذين يعتقدون باحتياج المعلول إلى علّته حدوثًا لا بقاء. ولأجل أن ينقضوا قانون المعية، ذكروا بعض النماذج التي يحتاج فيها المعلول إلى علته في حدوثه ولا يحتاج إليها في بقائه، فيبقى المعلول موجودًا على الرغم من عدم وجود علّته.

٢-٢-١. النقض

يرى عامة الناس والكثير من العلماء والمتكلمين أنه يوجد في الطبيعة الكثير من المعلولات التي تبقى على الرغم من زوال علتها. فالبنّاء علة للبناء، والوالدَان علة للولد، وصانع الساعات علة للساعة، وبشكل عام: الصانع علة لصنعته، والضربة علة لحركة الكرة، والنار علة لحرارة الماء، وهكذا. ونحن نعلم أنه يموت البنّاء والوالدان وصانع الساعات وسائر الصانعين، ومع ذلك يبقى البناء والولد والساعة والصنعة، والضربة تحدث في الكرة في لحظة واحدة ثم تنتهي الضربة، لكن الكرة تظل متحركة بعد انتهاء هذه الضربة، والنار تنعدم، ومع ذلك يبقى الماء حارًّا. فنحن نشهد بقاء بعض المعلولات موجودة على الرغم من عدم وجود علتها. ويدل وجود هذه الأمور على احتياج المعلول إلى علته في حدوثه فقط، فمتى ما حدث لم يعد محتاجًا إلى العلة؛ أي إنّ المعلول يحتاج إلى علته في لحظة واحدة فقط وهي لحظة الحدوث، أي لحظة بدء الوجود، ولحظة خروجه من العدم إلى الوجود. وبعد ذلك، لا يحتاج إليها. لذا، لو انعدمت العلة، فإن هذا المعلول يبقى

موجودًا. وبالتالي، يتضح أن وجود هذه الأمور ناقض لقانون المعية ودالّ على بطلانه.

٢-٢-٢. الحلّ

يرى الفلاسفة أن هذه الأمثلة وما يشبهها لا تنقض قانون المعية أبدًا. إذ إنّ المدعى في هذا القانون هو استحالة انفكاك العلل الحقيقية عن معلولها. والحال أنهم، في هذه الأمثلة، لم يذكروا علة حقيقية واحدة؛ بل كلها علل إعدادية. وقد تقدم في الدرس الرابع أنه لا يلزم أن تكون العلة الإعدادية موجودة في نفس زمان المعلول، بل يمكن أن تنفكّ عنه. ولتوضيح هذا الأمر، لا بد من تحليل هذه الأمثلة التي ذكروها والتعرّف على العلل الحقيقية فيها وتمييزها عن العلل الإعدادية حتى يُعلم بذلك أن العلل التي ذكروها هي علل إعدادية، وأما العلل الحقيقية للمعلولات التي ذكروها فلا زالت موجودة مع هذه المعلولات ولم تنعدم. ونكتفي بتحليل مثال واحد ممّا ذكروه وهو مثال البنّاء والبناء لأن الحلّ في كل هذه الأمثلة واحد، فلا داعي للتكرار.

٢-٢-٢-١. تحليل مثال البنّاء والبناء[1]

المدعى أن البنّاء - الذي يمكن أن لا يكون موجودًا في نفس وقت وجود المعلول - علةٌ إعدادية للبناء، وأما العلل الحقيقية للبناء فهي

(١) هذا التحليل مقتبَس من ابن سينا. انظر: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، الصفحة ٢٦٤

موجودة معه. وليتّضح صدق هذا المدعى، نفرض بنّاء يبني وحده حائطًا من حجر. فهذا الفرض لا يُعقّد عملية التحليل ولا يطيلها.

على ضوء ما تقدم في الدرس الرابع من معيار للعلة الحقيقية والإعدادية، يتضح أن البنّاء علة حقيقية لحركاته الجسدية، من قبيل: ١) الانحناء؛ ٢) حمل الأحجار بيديه؛ ٣) الوقوف حاملًا الحجر؛ ٤) التحرك نحو المكان الذي يريد أن يبني فيه الحائط حاملًا الحجر؛ ٥) تحريك اليدين لكي يصل الحجر إلى الموضع الذي يجب وضعه فيه؛ ٦) فتح أصابعه ووضع الحجر محله. لا حاجة للتدقيق أكثر، فهذا المقدار من الحركات يكفينا لبيان الفكرة. ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون البنّاء معدومًا ومع ذلك تبقى حركاته هذه. فكلما كان المعلول موجودًا، كانت علته الحقيقية موجودة أيضًا بالضرورة.

وأما لو لاحظنا البناء، فإن سكون الأحجار في المكان الذي وضعت فيه، علةٌ حقيقية للشكل الخاص للحائط. وهنا أيضًا، يكون المعلول وعلته الحقيقية مع بعضهما بعضًا. فلو تحرّك بعض الأحجار وخرج عن حالة سكونه، فإن هذا الشكل الخاصّ للحائط سوف يتغير.

وبالتالي، فإن مجموع القوى الموجودة بين الأحجار - كقوى الاصطكاك، والجاذبية التي توجد الوزن، والقوى التي ترد على الأحجار، وسائر القوى - هي العلة الحقيقية لسكونها. فلو كانت هذه القوى غيرَ موجودة بحسب قوتها - أو مقدارها - الخاصة، لما بقيت الأحجار

و٢٦٥؛ ومرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٧، الصفحة ٣٣٤ و٣٣٥.

موجودة في مكانها ولتغير شكل الحائط. فهنا أيضًا، العلة الحقيقية والمعلول موجودان مع بعضهما بعضًا، وطالما أن هذه القوى باقية على قوتها الأولية ومقدارها الأوّلي، فإن السكون بين الأحجار سيبقى موجودًا.

أما حركات البنّاء، فهي متقدمة زمانًا على سكون الأحجار وعلى الشكل الخاص للحائط، وينتهي وجودها بحدوث هذا السكون وهذا الشكل الخاص. لذا، على أساس المعيار الذي ذكرناه للعلة الإعدادية، تكون هذه الحركات علة إعدادية لهذا السكون بين الأحجار. كما أن العلل الحقيقية لهذه الحركات - كإرادة البنّاء والبنّاء نفسه - هي علل إعدادية أيضًا لهذا السكون. وبالتبع، لا يكون عدمُ وجود البنّاء في نفس أزمنة استقرار هذه الأحجار نقضًا لقانون المعية بين العلة والمعلول.

والحاصل: أنه يوجد في هذا المثال طائفتان من العلل الحقيقية، التي نشير إلى بعضها فيما يلي:

البنّاء ⟵ إرادة البنّاء ⟵ حركات البنّاء

القوى الخاصة ⟵ سكون الأحجار ⟵ الشكل الخاص للحائط والبناء

ولا توجد علية حقيقية بين الطائفة الأولى والثانية؛ بل الطائفة الأولى علل إعدادية للطائفة الثانية، وبالتالي، يكون البنّاء علةً إعدادية للبناء. فلا يكون وجود أحدهما وانعدام الآخر ناقضًا لقانون المعية بين العلة والمعلول.

خلاصة الدرس

١. بناء على قانون السنخية بين العلة والمعلول، يكون كل نوع من العلة متناسبًا مع معلولات خاصة، وبالعكس: كل نوع من المعلولات يكون متناسبًا مع علل خاصة.

٢. السنخية بين العلة الموجِدة ومعلولها يعني لزوم أن تكون العلة الموجِدة أكمل من معلولها؛ أي يجب أن تشتمل العلة الموجدة على عين الكمال الوجودي لمعلولها لكن بدرجة أعلى وأشد.

٣. على أساس قانون السنخية بين العلة والمعلول، تكون كل علة موجدة واجدة لكمال كل الموجودات التي هي ربط بها مباشرة أو بواسطة. وتسمّى هذه الموجودات بـ «الموجودات الطولية».

٤. لو فرضنا موجودَين بحيث لا يكون أحدهما ربطًا بالآخر بأيّ وجه من الوجوه - لا مباشرة ولا بالواسطة - فإنه لن يكون أحدهما مشتملًا على عين كمال الآخر. وتسمّى هذه الموجودات بـ «الموجودات العرضية».

٥. يدّعي الفلاسفة أن قانون المعية يشتمل على قسمين: الأول: عدم انفكاك المعلول عن علته التامة: فكلما كانت العلة التامة موجودة، كان معلولها موجودًا بالضرورة معها. الثاني: عدم انفكاك العلة التامة عن معلولها: فكلما كان المعلول موجودًا، كانت علته التامة موجودة معه بالضرورة، وكذلك سائر علله الحقيقية المباشرة وغير المباشرة تكون موجودة معه بالضرورة.

٦. ضرورة وجود العلة - التامة أو الناقصة - بالقياس إلى معلولها، وضـرورة وجود المعلول بالقياس إلى علته التامة، هما ضرورة بالقياس.

٧. المعية بين العلة والمعلول في الموجودات الزمانية تكون بمعنى التزامن في الوجود. وعلى هذا الأساس، لو كان المعلول وعلته موجودَين زمانيَّين، لأمكن القول إنّه كلما وُجد المعلول، كانت علته موجودة في الوقت نفسه، وكلما وُجدت العلة التامة، كان معلولها موجودًا في الوقت نفسه.

٨. لو كانت العلة التامة موجودة، ولم يكن معلولها موجودًا معها، للزم - بناء على أصل العلية - أن تكون علة عدم المعلول - التي هي عدم العلة التامة - موجودة؛ وهذا يعني أن العلة التامة موجودة ومعدومة في الحال نفسه، وهذا تناقض، وبالتالي محال.

٩. لو كان المعلول موجودًا، ولكن لم تكن علته التامة موجودة معه، فهذا يعني أن المعلول مستغنٍ في هذه الحالة عن علته التامة، وهذا نقض لأصل العلية، وهو محال.

١٠.قانون المعية بين العلة والمعلول خاص بالعلل الحقيقية. وفي الموارد التي يُتوهّم فيها وجود المعلول دون علته - من قبيل: وجود البناء دون البنّاء -، فإن العلة المفروضة في هذه الموارد تكون علة إعدادية لا حقيقية. فلا تكون هذه الموارد ناقضة لقانون المعية.

الأسئلة

١. بيّن قانون السنخية بين العلة والمعلول وطبّقه على مثال من الأمثلة.
٢. لماذا يجب أن تكون العلة الموجِدة واجدةً لكمال معلولها بدرجة أعلى وأشد؟
٣. عرّف «الموجودات الطولية» و«الموجودات العرضية».
٤. ما هو بالدقة مدّعى قانون المعية بين العلة والمعلول؟
٥. بأي معنى يُطبَّق قانون المعية بين العلة والمعلول في العلل والمعلولات الزمانية؟
٦. لماذا يلزم من إثبات المعية بين العلة والمعلول استحالةُ انفكاك العلل الحقيقية كلها عن المعلول؟
٧. استدل على أنه لو كانت العلة التامة موجودة، للزم أن يكون معلولها موجودًا معها بالضرورة.
٨. استدل على أنه لو كان المعلول موجودًا، للزم أن تكون علته التامة موجودة معه بالضرورة.
٩. لماذا يُعدّ البنّاء علة إعدادية للبناء؟ فما هي إذًا علته الحقيقية؟
١٠. كيف يمكنك تبرير عدم الانسجام الظاهري بين معجزات الأنبياء عليهم السلام وكرامات الأولياء عليهم السلام وخرق العادات من المرتاضين وبين قانون السنخية؟
١١. يتوقع العلماء أن تُنتِج البذرة المُعالَجة محصولًا جيدًا. ما هو القانون الفلسفي الذي أدّى إلى حدوث هذا التوقع منهم؟ لماذا؟

١٢. لاحظ الاستدلالَين التاليَين:

- من يضبط الساعة، يكون علة فاعلية لانكماش نابضها.
- عندما ينكمش النابض تعمل الساعة.

النتيجة: من يضبط الساعة، يكون علة فاعلية لعمل الساعة.

انطلاقًا من هذه النتيجة، أجب عن الأسئلة التالية:

١) هل هذه النتيجة قضية صادقة أم كاذبة؟

٢) لو كانت صادقة، هل هي منسجمة مع قانون المعية؟

- إن كان الجواب بالإيجاب، بيّن لماذا.
- وإن كان الجواب بالنفي، فإنه يجب أن نحل هذا التعارض وعدم الانسجام. فما هو الحل الذي تقترحه؟

٣) إن كانت هذه القضية كاذبة:

- أولًا: بيّن شكلًا صادقًا لهذه القضية.
- ثانيًا: ما هو منشأ كذب هذه النتيجة في الاستدلال؟ لماذا؟
- ثالثًا: بيّن بالدقة دور الذي يضبط الساعة بالنسبة إلى عملها.

مصادر لمزيد من الاطلاع

١. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٥، الصفحات ٣٦٧ - ٣٧٠.

٢. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٦، الصفحات ٥٧٨ - ٥٩٠ و٥٩٢ - ٦٠٠ و٦٥١ - ٦٥٤ و٦٧١ - ٦٧٣.

٣. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٧، الصفحات ٣٣٠ - ٣٣٢ و٣٣٤ - ٣٣٥.

٤. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ١٠، الصفحات ١٧٧ - ١٧٩ و١٠٤ - ١١١.

٥. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ١٣، الصفحات ٩٤ - ٩٩.

٦. مرتضى مطهري، حركت وزمـان در فلسفه اسلامى، الجزء ١، الصفحات ٩٥ - ٩٧.

٧. مرتضى مطهري، حركت وزمـان در فلسفه اسلامى، الجزء ٤، الصفحات ٢٦٩ - ٢٩٩.



الدرس السابع:

امتناع التسلسل والدور

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. بيان شروط ما يُصطلَح عليه بالدور والتسلسل.

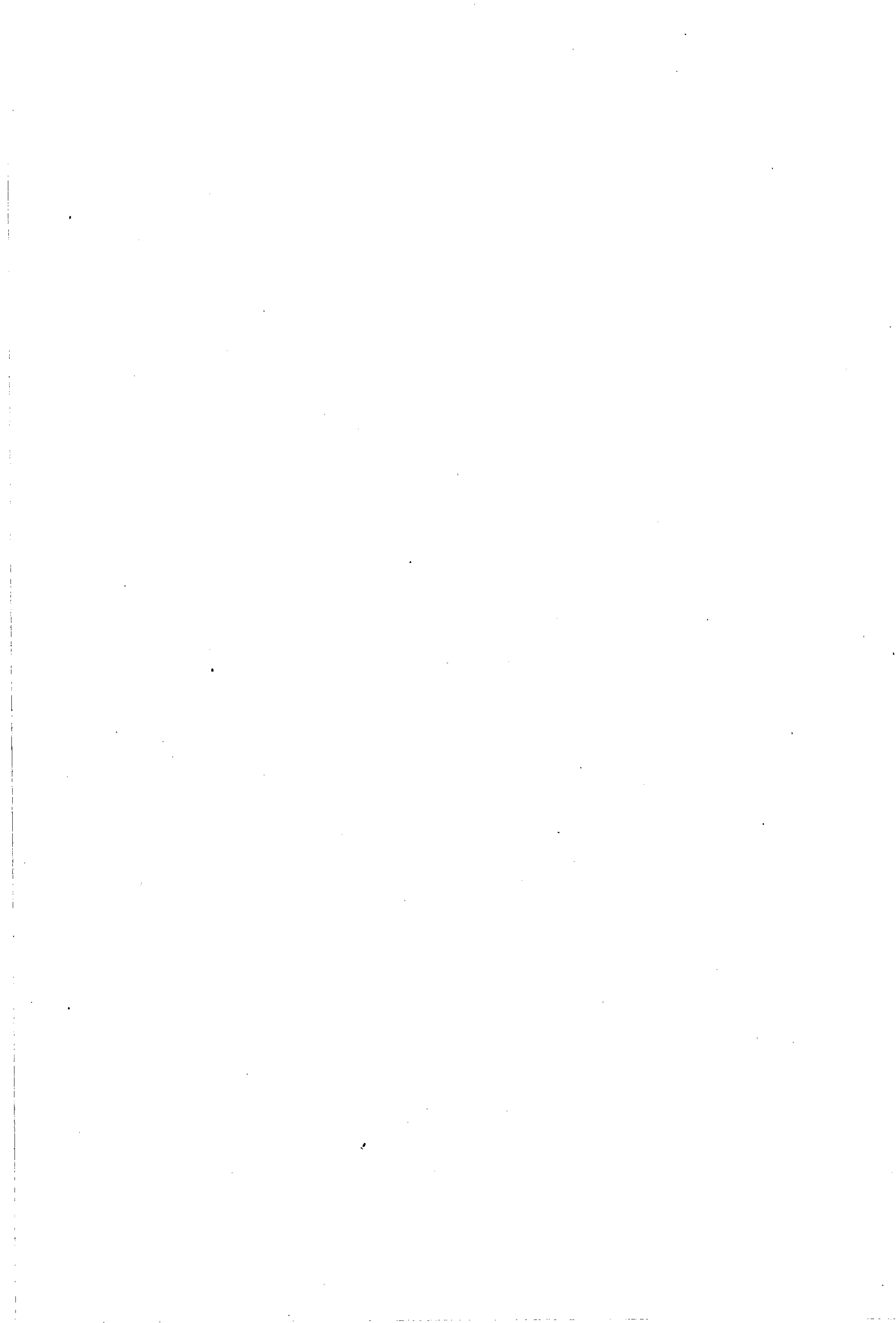
٢. التمييز بين المحال من الدور والتسلسل عن غيره.

٣. الاستدلال على استحالة الدور والتسلسل.

مسألة الدور جرت
بيني وبين من أحب

لولا مشيبي ما جفا
لولا جفاه لم أشب[1]

(١) ذُكر في النص الفارسي بيتان من الشعر يحتويان المضمون نفسه، فارتأينا كتابة هذين بدلًا من ترجمة الشعر الفارسي. (المترجم)



المقدمة

تعرفنا إلى الآن على العلة وأقسامها، واتّضح لنا أصل العلية ونتائجه. وعلى الرغم من كثرة المباحث المرتبطة بالعلية، إلا أننا سنقتصر على ما يرتبط منها بهدف هذا الكتاب. ويُعدّ امتناع التسلسل والدور في العلل أحد مباحث العلة المُستفاد منها في معرفة الله الفلسفية. لذا، خصّصنا هذا الدرس للبحث عن امتناع التسلسل والدور.

١. امتناع التسلسل

قبل الشروع بالبحث عن امتناع التسلسل، لا بد من التعرّف على معنى التسلسل، والإجابة عن السؤال التالي: هل كل تسلسل ممتنع، أم أن الفلاسفة حكموا بالامتناع على التسلسل المشروط بخصائص محدّدة؟ وبعد ذلك، نبيّن أي تسلسل هو الذي نحكم بامتناعه.

١-١. ما هو التسلسل؟

«السلسلة» هي مجموع الأشياء التي تشتمل على نوع من الترتيب؛ ويُسمّى كل شيء فيها بـ «حلقة» السلسلة. وثمة نماذج متعددة للسلاسل، منها: قطار من الجِمال، أو صف لامتناهٍ من العسكر، أو فرض مجموعة حوادث لامتناهية ومتوالية منذ الأزل الى يومنا هذا. وعلى أساس المعنى اللغوي، فإن لكلّ سلسلة تسلسلًا؛ لأن معنى « التسلسل» في اللغة هو توالي الأشياء وحصول الترتيب بينها. ومن الواضح أن الحلقات في أية سلسلة هي متتالية ومترتبة. لكن، قد يُستعمَل التسلسل في السلسلات غير المتناهية من طرف واحد أو من الطرفين. وأما في الفلسفة، فيُشترَط لصدق «التسلسل» أن تكون الحلقات لامتناهية وأن يكون بينها ترتيب حقيقيّ ومعيّة بين الحلقات. فعلى هذا الأساس، السلاسل التي تكون في الفلسفة مصداقًا للتسلسل هي التي تشتمل على الخصائص التالية:

١. أن تكون حلقاتها لامتناهية. ومن هنا يتّضح أن قطار الجِمال أو أيّة سلسلة متناهية، ليست مصداقًا للتسلسل الفلسفيّ.
٢. أن يكون ترتيب الحلقات حقيقيًا وليس جعليًّا؛ فيجب أن تكون الحلقات مرتّبة واقعًا ومكانها معيَّنًا في الخارج بغضّ النظر عنا، لا أن تكون معيَّنة بطريقة فرضية أو اعتبارية أو جعلية أو بحسب إرادتنا. وعلى هذا الأساس، لا يكون صف العسكر اللامتناهي مصداقًا للتسلسل الفلسفي؛ لأن ترتيبهم وتعيين مكان كل واحد منهم إنمّا هو تابع لإرادتنا.

٣. أن تكون حلقات السلسلة كلها موجودة معًا، لا أن ينعدم بعضها ويوجد بعضها الآخر. وعلى هذا الأساس، فإن سلسلة الحوادث اللامتناهية المتوالية وما يشابهها من قبيل الزمان أو الحركة الأزليين، لا تكون مشمولة بالتسلسل الفلسفي. وبالتالي، لا يصحّ الاستناد إلى امتناع التسلسل لأجل إثبات تناهيها.

ويرى الفلاسفة أن هذه الخصائص الثلاث، هي الحدّ الأقل من الشروط اللازمة لصدق التسلسل الفلسفي. ومن المُلاحَظ أن هذه الشروط الثلاثة قد ضيّقت دائرة التسلسل الفلسفيّ، فأخرجت الكثير من السلاسل اللامتناهية عن هذا النوع من التسلسل. ومع ذلك، فقد ضيّق بعض الفلاسفة مجال التسلسل الفلسفي أكثر، فلم يكتفوا لصدق التسلسل الفلسفي بأيّ نوع من الترتيب الحقيقيّ بين الحلقات؛ بل شرطوا أن يكون هذا الترتب الحقيقيّ ناشئًا من استناد وجود الحلقة اللاحقة على وجود الحلقة السابقة، وهكذا إلى ما لا نهاية. ومن هنا قالوا: إنّ السلسلة الوحيدة التي يستحيل تحقّقها هي التي لا بداية لها والتي يتوقّف وجود كل حلقة فيها على وجود الحلقة السابقة، بحيث يكون وجود الحلقة اللاحقة مشروطًا بوجود الحلقة السابقة[1]. وكيفما

---

(١) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل الخامس، الصفحة ١٧٠. فقد عرّف «الترتيب» في هذا الكتاب بما يلي: «هو توقف البعض على البعض وجودًا». كما يشترط فعلية جميع حلقات السلسلة. وعلى أساس هذا الشرط، لا يرى شمول التسلسل لسلسلة الأعداد حيث لا يكون وجود جميع حلقاتها محققًا بالفعل. ويبدو لنا أن هذا الشرط داخل ضمن الشرط الثالث - وهو اجتماع حلقات السلسلة في الوجود -.

كان، لا أثر لهذا الاختلاف في بحثنا؛ لأنه - على كل الآراء - يصح القول باستحالة عدم التناهي في «السلسلة المؤلّفة من معلول واحد وعلله الطولية». وبغضّ النظر عن ذلك، فإن الاستدلال الذي نريد أن نبيّنه هنا، يُعنى بشكل مباشر بالبحث عن هذه السلسلة، ويُثبِت استحالة وقوع التسلسل فيها. وعلى هذا الأساس، لا حاجة لنبيّن أن هذا التسلسل واجد لكل شرائط التسلسل المحال، ومشمول لسائر براهين استحالة التسلسل.

١-٢. الافتراضات (التباني)

لتسهيل المطلب، فإننا سنرمز بـ $\longleftarrow$ لرابطة العلية والمعلولية بين شيئين؛ فما يكون من جهة رأس السهم يكون معلولًا، وما يكون من الجهة الأخرى يكون علة حقيقية مباشرة - سواء أكانت تامة أم ناقصة -. وسنرمز بحرف a للمعلول الذي لا يكون علة لشيء، وبحرف A للعلة الأولى - أي العلة غير المعلولة لشيء -، وبحرف A المشتمل على رقم بجانبه - A_i - للإشارة إلى العلة التي تكون معلولًا لشيء آخر، بحيث يكون الرقم الواقع بجانب هذا الحرف دالًّا على مكان هذه العلة بين العلل. على سبيل المثال:

$a \longleftarrow A_١ \longleftarrow A_٢$ هي سلسلة علل ومعلولات طولية مؤلفة من ثلاث حلقات، هي: a و$A_١$ و$A_٢$ حيث يكون a معلولًا فقط وليس علة لشيء، و$A_١$ هي العلة الأولى المباشرة لـ a ومعلولة أيضًا لـ $A_٢$ التي هي العلة الثانية في هذه السلسلة والعلة المباشرة لـ $A_١$. ومن الآن

فصاعدًا، سنعبّر - مراعاة للاختصار - بـ «سلسلة العلل والمعلولات الطولية» أو لفظ «السلسلة» فقط بدلًا من «السلسلة المؤلفة من معلول واحد وعلله الطولية».

١-٣. الاستدلال

تقدم في الدرس الثالث أن ملاك الحاجة إلى العلة هو الإمكان الذاتي. وبعبارة أخرى: كل معلول، من جهة كونه ممكنًا بالذات، يكون معلولا. وعلى هذا الأساس، فإن a و A_1 و A_2 وكل A_i، معلولات وممكنة بالذات، وبناء على أصل العلية، الطريق الوحيد لوجود كل واحدة منها هو أن تكون علتها موجودة.

وفي هذا الاستدلال، سنلاحظ أوّلًا سلسلة متناهية تكون حلقاتها كلها ممكنة بالذات، فنبيّن أن وجود أيٍّ من هذه الحلقات سيكون ناقضًا لأصل العلية، وهو محال. ثم نبيّن أن تحقّق أي حلقة من حلقات السلسلة اللامتناهية، لا ينسجم مع أصل العلية، وبالتالي، يثبت استحالة التسلسل في العلل والمعلولات.

نبدأ أولًا من أبسط أنواع السلاسل المتناهية التي تكون كل حلقاتها معلولة وممكنة بالذات، ونرمز لها بـ: $a \longrightarrow A_1$، ونفرض أن هذه السلسلة موجودة. أول إشكال يخطر على البال هو عدم انسجام وجود A_1 في هذا الفرض مع أصل العلية؛ لأن A_1 - حسب الفرض - ممكنة بالذات، فيجب - بناء على أصل العلية - أن تحتاج إلى علة حتى توجَد. والحال أننا لم نفرض علة لها. مضافًا إلى ذلك، ثمة إشكال آخر خفيّ

متعلق بوجود a، وبيانه: أننا نظنّ للوهلة الأولى عدم وجود أية مشكلة في a؛ لأن الفرض أن علتها موجودة، فلا تنافي مع أصل العلية. لكن بأدنى تأمل، يظهر أن علة a ليست موجودة أيضًا، فلا ينسجم وجودها أيضًا مع أصل العلية. إذ لمّا كانت علة A_1 غير موجودة - حسب الفرض -، فإنه يستحيل وجود A_1. فيلزم من فرض وجود a فرضُ وجود المعلول بدون علته، وهذا منافٍ لأصل العلية.

ولنفرض الآن أن علة A_1، التي هي A_2 والتي هي بدورها ممكنة بالذات، موجودة. وبعبارة أخرى: فلنفرض وجود السلسلة التالية: $a \longrightarrow A_1 \longrightarrow A_2$. بأدنى تأمّل أيضًا، يمكن القول إنّ كلًّا من وجود a وA_1 وA_2 مناف لأصل العلية. إذ لو استحال وجود A_2، لكان وجود A_1 بدون علته - التي هي A_2 - محالًا، ولكان وجود a بالتبع محالًا لأنه وجود للمعلول دون علته. فمن خلال الالتفات إلى ما تقدم ذكره، يتّضح أنه في سلاسل العلل والمعلولات الطولية، كلما كانت كلّ حلقة معلولة وممكنة بالذات، وبعبارة أخرى: كلّما لم يكن في هذه السلسلة علة لا تكون معلولة - أي لا يوجد في هذه السلسلة العلة الأولى -، فإنه لا يُعقَل فرض وجود أيّ حلقة من حلقات هذه السلسلة، فلا تكون أية حلقة منها موجودة.

أمّا الآن، فلنلاحظ السلسلة اللامتناهية التالية: $a \longrightarrow A_1 \longrightarrow A_2 \longrightarrow ....$ فعدم تناهي هذه السلسلة يقتضي عدم كون A في أية حلقة من حلقاتها؛ لأن وجودها يعني أنها ليست معلولةً لحلقة أخرى، فتنقطع السلسلة وتصبح متناهية؛ وهذا خلاف

فرضها لامتناهية. فيمكن القول إنّ كل حلقات هذه السلسلة، باستثناء الحلقة الأخيرة a، هي A_i. إذ كل حلقة غير a هي علة للحلقة التي تليها ومعلولة للعلة التي سبقتها. وبعبارة بسيطة: تتميّز كل حلقات السلسلة اللامتناهية بأنها معلولة وممكنة بالذات. لكن تقدم أنه كلما كانت سلسلة العلل والمعلولات الطولية عبارة عن حلقات معلولة وممكنة بالذات فقط، فإنه يستحيل وجود أية حلقة من هذه الحلقات. وبعبارة أخرى: كلما لم تكن سلسلة العلل والمعلولات الطولية مشتملة على العلة الأولى، فإنه لا يُعقَل وجود أية حلقة من حلقاتها، وبالتالي لن تكون أية حلقة موجودة. وعلى هذا الأساس، صحيح أنه بدْوًا يمكن القول بعدم التنافي بين وجود هذه السلسلة وبين أصل العلية، لكن من خلال التأمل يتّضح أن فرض وجود كل واحدة من هذه الحلقات لا ينسجم مع أصل العلية. فكل حلقات السلسلة ممكنة بالذات، ولا مجال لتحقق أية حلقة منها. بالتالي، نستنتج استحالة التسلسل في العلل؛ أي استحالة وجود سلسلة علل ومعلولات طولية لا متناهية.

وبناءً على هذا الاستدلال، لا يستحيل التسلسل في العلل لأنه فرض لعدد لا متناهٍ من الموجودات، بل يستحيل لأنه يلزم منه فرض وجود المعلول بدون علته، وهذا ما ينافي أصل العلية. وكذلك لا يمكن تبرير وجود السلسلة من خلال فرض وجود علة سابقة على كل حلقة من حلقات السلسلة اللامتناهية المذكورة؛ لأن كل الحلقات المفروضة عللًا تشترك في كونها معلولة وممكنة بالذات، ولا مبرر لوجود أيٍّ منها - سواء كانت متناهية أو غير متناهية. وعلى هذا الأساس، على الرغم

من أنه بدْوًا يمكن أن نحكم بوجود علة لكل معلول في سلسلة العلل والمعلولات الطولية اللامتناهية، لكن الواقع أنه لا يوجد أية علة لأي معلول. فسلسلة $a \longrightarrow A_1$ المتناهية، غير منسجمة مع أصل العلية مرّتَين، وسلسلة $a \longrightarrow A_1 \longrightarrow A_2$ المتناهية، غير منسجمة معه ثلاث مرات. ففي كل سلسلة معلولات مفروضة، يُنقَض أصل العلية بعدد المعلولات الموجودة فيها. وأما سلسلة المعلولات اللامتناهية، فهي تشتمل على هذا الفرض غير المعقول مراتٍ لا متناهية. ولذا، ليس فقط لا يمكن تبرير وجود السلسلة اللامتناهية، بل يمكن القول إنّها لا معقولة بنحو غير متناهٍ.

ومن باب المثال، نفترض أن رسالتك بحاجة الى توقيع السيد a، لكنه يقول: «لن أوقّع الرسالة حتى يوقعها السيد A_1». فتذهب إلى السيد A_1 لتوقيعها، فيقول بـدوره: «لن أوقّع الرسالة حتى يوقعها السيد A_2». فتذهب إلى السيد A_2، فيقول أيضًا: «لن أوقع الرسالة حتى يوقعها السيد A_3». وهكذا، كلٌّ يشترط توقيع غيره. وبالتالي، لن تصل الى شخص يوقع الرسالة دون أن يكون توقيعه مشروطًا بتوقيع شخص آخر؛ بل كل شخص بلا استثناء يقول لك: «لن أوقع هذه الرسالة حتى يوقعها السيد الفلاني». حينئذ، هل يمكن أن توقَّعَ هذه الرسالة؟ من البديهي أن يكون الجواب بالنفي. ثم هل ثمة فرق فيما لو كان عدد الأشخاص الذين سيوقعون الرسالة متناهيًا أو غير متناهٍ، بأن يقال مثلًا: لو كان عدد هؤلاء الأشخاص متناهيًا فإنه لن تُوقَّع الرسالة، أما لو كان عددهم غير متناه فإنها ستُوقَّع؟ أيضًا سيكون الجواب بالنفي؛ إذ لا فرق بين كون عدد هؤلاء الأشخاص متناهيًا أو غير متناه. وكيفما

كان، من خلال الالتفات إلى الشرط المذكور - وهو تعليق توقيع الرسالة على توقيع شخص آخر -، فإنه لا يُمكن أن تُوقَّع هذه الرسالة. والسلسلة التي لا تشتمل حلقاتها إلا على معلولات - أي ليس فيها علة أولى -، هي بالدقّة شبيهة بهذا المثال. وفي هذه السلسلة أيضًا، يكون وجود كل حلقة مشروطًا بوجود الحلقة السابقة عليها، فلسان حال كلّ حلقة منها - بلا أيّ استثناء -: «لا يمكن أن أوجَد إذا لم توجد الحلقة السابقة عليّ». وعلى هذا الأساس، كما أنه لم تُوقَّع الرسالة المذكورة في المثال، فإنه لا يمكن وجود أية حلقة من هذه السلسلة. وكما أنه لم يكن أيّ تأثير للعدد المتناهي أو غير المتناهي في استحالة توقيع الرسالة بسبب وجود ذلك الشرط - وهو توقّف توقيع كل شخص على توقيع شخص آخر -، كذلك لا تأثير له هنا بسبب وجود هذا الشرط نفسه، فيستحيل وجود أية حلقة من هذه السلسلة سواء كان عدد الحلقات متناهيًا أو غير متناه. فمن خلال ما تقدم، يمكن القول إنّه بناء على أصل العلية، لا بدّ من اشتمال سلسلة العلل والمعلولات الطولية على علّة أولى، وبالتالي، يستحيل التسلسل في هذا النوع من السلاسل، فتكون منتهية جزمًا إلى علة أولى.

٢. امتناع الدور

من اجل إثبات امتناع الدور، لا بد أولًا من معرفة المقصود بالدور الذي يتّصف بالامتناع، ثم نبيّن سبب امتناعه.

٢-١. ما هو الدور؟

كلنا نعرف الدور. مثلًا إذا قلنا في تعريف «الممكن»: «الشيء الذي ليس ممتنعًا»، وقلنا في تعريف «الممتنع»: «الشيء الذي ليس ممكنًا»، فعندها نكون قد ابتُلينا بالدور في التعريف. وهكذا الأمر لو أردنا إثبات قضية «يمكن أن تبقى المخلوقات حيّة على المريخ» مستندين إلى القضية التالية: «يوجد ماء على المريخ»، وأثبتنا «وجود الماء على المريخ» من خلال «إمكان بقاء المخلوقات حيّة عليه»، فهنا أيضًا تحصل مشكلة الدور في الاستدلال. والمثال الثالث هو لو فرضنا دائرتَين مُسَنّنَتين تتحركان، بحيث تتوقّف حركة كلّ منهما على حركة الأخرى، فعندها نكون قد وقعنا في مشكلة الدور في العلل.

فما هو الوجه المشترك بين الأمثلة الثلاثة المتقدّمة الذي دفعنا إلى القول بوجود دور فيها؟ إذا دقّقنا النظر، سنجد أن هذا الوجه المشترك عبارة عن وجود شيء في كلٍّ من هذه الأمثلة محتاج إلى شيء آخر من جهة محدّدة، والشيء الآخر محتاج أيضًا إلى الشيء الأول من هذه الجهة نفسها. ففي المثال الأول، يحتاج مفهوم الممكن في فهمه إلى مفهوم الممتنع، ويحتاج مفهوم الممتنع في فهمه أيضًا إلى مفهوم الممكن. وفي المثال الثاني، نحتاج لإثبات قضية «يمكن أن تبقى المخلوقات حيّة على المريخ» إلى قضية «يوجد ماء على المريخ»، ونحتاج لإثبات هذه القضية الثانية إلى القضية الأولى. وفي المثال الأخير، حركة كلٍّ من المُسَنّنَتين تحتاج في وجودها إلى حركة المسنّنة الأخرى.

ومن الطبيعيّ أنّه يمكن فرض أكثر من مفهومَين أو قضيتَين أو مُسَنّنَتين لتحقُّق الدور. فإذا فرضنا أنّنا نحتاج في فهم المفهوم الأول إلى مفهوم ثانٍ، واحتجنا في فهم الثاني إلى ثالث، وهكذا إلى آخر مفهوم، ثم احتجنا في فهم المفهوم الأخير إلى المفهوم الأول، ففي هذه الحالة أيضًا نكون قد واجهنا مشكلة الدور في التعريف. وهكذا الأمر بالنسبة إلى القضايا، فلو كنّا قد احتجنا في إثبات القضية الأولى إلى قضية ثانية، وفي إثبات الثانية إلى ثالثة، وهكذا إلى آخر قضية، ثم احتجنا في إثبات هذه القضية الأخيرة إلى القضية الأولى، ففي هذه الحالة أيضًا نواجه مشكلة الدور في الاستدلال. ويجري الأمر نفسه بالنسبة إلى المسنّنات، فلو فرضنا أكثر من مُسَنّنَتين ضمن الشروط السابقة، فسنواجه أيضًا مشكلة الدور في العلل. إذ الوجه المشترك في هذه الفروض الثلاثة هو نفسه في الأمثلة الثلاثة الأولى، حيث يحتاج الشيء الأول إلى الشيء الثاني من جهة محدّدة، ويحتاج الشيء الثاني إلى الأول من الجهة نفسها، غاية الأمر أنّ الشيء الثاني، في الأمثلة الثلاثة الأولى، محتاج إلى الشيء الأول بلا واسطة، وأما في الأمثلة الثلاثة الثانية فيحتاج إلى الشيء الأول بواسطة. فكلها واجدة لهذا الوجه المشترك، ولأجل ذلك وقع الدور فيها. وعلى هذا الأساس، يكون هذا الوجه المشترك هو الملاك للدور. وبالتالي، يمكن على ضوئه تعريف الدور بدقّة، بحيث يشمل الدور في التعريف والاستدلال والعلل، ويشمل الاحتياج بواسطة وبغير واسطة. فيمكن تعريف الدور بالبيان التالي:

الدور هو احتياج a إلى b في الخصوصية x التي يحتاج فيها b إلى a، سواء بواسطة أو بلا واسطة.

ويطلقون اسم «الدور المصرَّح» على الدور الذي لا واسطة فيه، واسم «الدور المُضمَر» على الدور المشتمل على واسطة.

تأمّل: إذا كان أحمد يعلّم محمود شيئًا ما، وكان محمود أيضًا يعلّم أحمد شيئًا ما، ففي أية صورة يقع الدور؟

٢-٢. الاستدلال

من أجل إثبات امتناع الـدور، لا بدّ من تحليل مفهوم «الاحتياج» كمقدمة لمعرفة ما هي الأمور التي يستلزمها احتياج شيء إلى شيء آخر من جهة ما. لنفترض أن لدينا مفهومًا C_1 نريد تعريفه، ومن أجل ذلك نحتاج إلى معرفة المفهوم C_2. وهذا يعني أن المفهوم C_2 يمكن أن يُعرِّف مفهوم C_1 ويؤمّن حاجته في التعريف. ولنفرض أيضًا أن القضية P_1 تحتاج في إثباتها إلى القضية P_2. فهذا أيضًا يعني أن القضية P_2 قادرة على إثبات القضية P_1؛ أي بإمكانها أن تؤمّن حاجة P_1 في الإثبات. وإذا دقّقنا في سائر الموارد، يتّضح أنه كلّما قيل: «a محتاج إلى b في x»، فهذا يكمن فيه أنه «يمكن لـ b أن تؤمّن حاجة a في x». وعلى هذا الأساس، فالشيء يكون محتاجًا إلى شيء آخر فقط حالة كون هذا الأخير يلبّي احتياجات الأول، ومن المحال - بل لا

معنى له - أن يحتاج الشيء إلى شيء آخر لا يقوى على تلبية حاجاته. ومن الواضح أيضًا أن الاحتياج يستلزم الفقدان، وتلبية الحاجة تستلزم الوجدان. على سبيل المثال: إن مفهوم C_1 يحتاج إلى أن يُعرَف، فهو غير معروف وفاقد لهذه الخاصية. بينما مفهوم C_2 فهو معروف وواجد لهذه الخصوصية، لأنه معرِّف ومؤمّن لحاجة C_1 . وبناء على هذا التحليل، يتّضح أن «احتياج a إلى b في x» يستلزم أمرين:

١. a بغضّ النظر عن b، غير واجد لـ x؛
٢. b بغضّ النظر عن a، واجد لـ x.

والآن نريد إثبات امتناع الدور. فقد قلنا إن الدور يعني احتياج a إلى b في x؛ حيث تكون b، سواء بواسطة أو بدونها، محتاجةً إلى a في x. وبناء على التحليل المتقدّم، فإن a بغض النظر عن b، غير واجد لـ x، وb بغض النظر عن a، واجد لـ x؛ لأن «a تحتاج إلى b في x». وأيضًا b بغضّ النظر عن a، غير واجد لـ x، وa بغضّ النظر عن b واجد لـ x؛ لأن « b تحتاج إلى a في x».بالتالي، بناء على تعريف الدور، فإن a بغضّ النظر عن b، واجد لـ x وغير واجد لها، وكذلك b بغض النظر عن a، واجد لـ x وغير واجد لها. وهذا تناقض محال. فيتّضح أنّ الدور مستلزم للتناقض، بل مستلزم لتناقضين، وهذا محال.

تبصرة

بناء على التعريف، فإن الدور في الاستدلال هو عبارة عن احتياج القضية a في إثباتها إلى القضية b التي تحتاج بدورها إلى القضية a

في إثباتها. وبعبارة أبسط نقول: إننا نستفيد من القضية b عند الاستدلال على القضية a، كما نستفيد من القضية a عند الاستدلال على القضية b. ويمكننا أن نترقّى في بعض الأحيان لنقول: إننا نستفيد من القضية a نفسها عند الاستدلال على القضية a. فهذا مصادرة على المطلوب؛ يعني أن المطلوب - وهو نتيجة الاستدلال - قد فرضنا ثابتًا منذ البداية بنحو لا شعوريّ ثم نستفيد منه في إثبات نفسه. والمثال البسيط على ذلك أن نفرض أننا نريد إثبات القضية التالية: «كل إنسان يضحك بسبب التعجّب». واستدللنا على هذا المطلوب بما يلي: «كل إنسان بشر» و«كل بشر يضحك بسبب التعجّب»؛ فنستنتج أنّ «كل إنسان يضحك بسبب التعجّب». ومن الملاحظ أن المقدمة الثانية للاستدلال - أي «كل بشر يضحك بسبب التعجّب» - هي القضية نفسها التي نريد الاستدلال عليها - أي «كل إنسان يضحك بسبب التعجّب» -. فبالدقة، لقد استُعملت هاتان القضيتان في معنى واحد ومفهوم واحد، غاية الفرق بينهما هو استعمال كلمة «بشر» في المقدمة وكلمة «إنسان» في القضية المطلوبة. ومن الواضح أن استبدال إحدى هاتين الكلمتين بالأخرى لا يؤثّر في المعنى؛ لأنهما مترادفتان. ففي هذا الاستدلال، أُخِذَت نفس القضية المطلوب إثباتها في إثبات نفسها. وقد اتّضح أيضًا أن هذا النوع من الاستدلال محال كالدور؛ لأنه يستلزم أن تكون القضية المذكورة ثابتة وغير ثابتة، وهذا تناقض.

٣. النتيجة

من خلال الدليل الذي سقناه على امتناع التسلسل، نخلص إلى النتيجة التالية، وهي: أنه لا يمكن أن تكون سلسلة العلل والمعلولات الطولية لا متناهية. وقد تقدّم في الدرس الرابع، أن العلة الفاعلية تُعدّ من العلل الحقيقية، وبالتالي، لا يمكن أن تكون السلسلة الطولية المؤلفة من معلول وعلله - أي المؤلفة من علله الفاعلية - لامتناهية. وهذا ما يصطلح عليه بـ «امتناع التسلسل في العلل الفاعلية».

وكذلك خلصنا من خلال الدليل على امتناع الدور إلى استحالة أن يكون الشيء محتاجًا إلى شيء آخر من جهة محددة، بحيث يكون هذا الشيء الآخر محتاجًا أيضًا إلى الشيء الأول من الجهة نفسها، سواء كان هذا الاحتياج بواسطة أو بغير واسطة. وبما أن المعلول محتاج في وجوده إلى علة فاعلية، فإنه يستحيل أن تكون هذه العلة الفاعلية محتاجةً في وجودها إلى هذا المعلول - سواء كان هذا الاحتياج بواسطة أو بغيرها -. وهذا ما يصطلح عليه بـ «امتناع الدور في العلل الفاعلية».

ويستفاد عادة في مبحث معرفة الله من امتناع الدور والتسلسل في العلل الفاعلية لإثبات وجود الله تعالى. ولأجل ذلك، خصّصنا هذا الدرس لإثبات امتناع الدور والتسلسل في العلل الحقيقية. لكن بناء على الطريقة التي اعتمدنا عليها في هذا الدرس، فإنه بإمكاننا أن نختار طريقًا أقصر في مبحث معرفة الله. وفي هذه الطريقة، لا نحتاج إلى إثبات امتناع الدور والتسلسل؛ بل يكفي التوجه إلى النكتة التي

استفدنا منها لإثبات امتناع التسلسل في سلسلة العلل والمعلولات الطولية، وهـي: أنـه بناء على أصـل العلية، تكون سلسلة العلل والمعلولات الطولية واجدةً بالضرورة للعلة الأولى. ومن خلال الالتفات إلى أن العلة الفاعلية هي من جملة العلل الحقيقية، نستنتج ضرورة وجود العلة الفاعلية الأولى في سلسلة العلل والمعلولات الطولية - المؤلفة من علل المعلول الفاعلية -. وهذا ما نسميه بـ «لزوم العلة الفاعلية الأولى للمعلول». وهذا ما سوف نستفيد منه في مبحث معرفة الله لإثبات وجود الله تعالى.

وهكذا الأمر فيما يرتبط بالعلة الغائية التي تُعدّ أيضًا من العلل الحقيقية، فنستنتج لزوم وجود العلة الغائية الأولى في سلسلة العلل والمعلولات الطولية - المؤلفة من علل المعلول الغائية -. وهذا ما نسميه بـ «لزوم العلة الغائية الأولى للمعلول». وهذا ما سوف نستفيد منه أيضًا في مبحث معرفة الله لكن لفهم الهدف من الخلقة.

خلاصة الدرس

١. «التسلسل» في اللغة هو التوالي والترتيب.

٢. يطلق «التسلسل» في المصطلح الفلسفي على السلسلة المؤلفة من حلقات لامتناهية، بحيث يكون بينها ترتيب حقيقي، وتكون كل هذه الحلقات موجودة مع بعضها بعضًا.

٣. مضافًا إلى الأمـور المذكورة آنفًا في التسلسل، اشترط بعض الفلاسفة شيئًا آخر وهو: أن تكون كل حلقة متوقفة في وجودها على الحلقة السابقة لها. وكل هذه الأمور متوفّرة في السلسلة المؤلفة من معلول واحد وعلله الطولية اللامتناهية.

٤. وجود العلة الأولى في سلسلة العلة والمعلول، يؤدي إلى أن يكون لكل حلقة من حلقات هذه السلسلة علة. وأما لو لم تكن العلة الأولى متحققة في السلسلة، فإنه يلزم نقض قانون العلية بعدد حلقات السلسلة.

٥. لا بد من أن تكون كل سلسلة مؤلفة من علل فاعلية مشتملةً على علة فاعلية أولى؛ كما لا بد من أن تكون كل سلسلة مؤلفة من علل غائية مشتملةً على علة غائية أولى.

٦. لا توجد علة أولى في سلسلة العلل الطولية اللامتناهية لمعلول واحد؛ ويلزم من وجود مثل هذه السلسلة نقضُ قانون العلية بعدد لامتناهٍ. فلأجل ذلك استحال هذا التسلسل.

٧. حيث إن التسلسل في العلل الحقيقية محال، فإن التسلسل في العلل الفاعلية والعلل الغائية محال أيضًا.

٨. الدور هو احتياج شيء إلى شيء آخر في أمر محدد، بحيث يكون هذا الشيء الآخر محتاجًا أيضًا إلى الشيء الأول في نفس هذا الأمر، سواء كان هذا الاحتياج بواسطة أو بدونها.

٩. «الدور المصرّح» هو الدور الذي لا يشتمل على واسطة، بينما «الدور المضمر» هو الدور المشتمل على واسطة.

١٠.لو فرضنا وجود دور بين a وb ، بحيث يحتاج كل منهما إلى الآخر في x، فإنه يلزم من ذلك تناقضان؛ لأن ذلك يعني أن a واجدة لـ x وفاقدة لها، وكذا b واجدة لـ x وفاقدة لها.

١١.بناء على امتناع الدور، يكون الدور في العلل الفاعلية أيضًا محالًا.

١٢.إذا استدللنا على القضية a من خلال القضية a نفسها، فهذا يسمّى بـ «المصادرة على المطلوب». ويلزم من هذا النوع من الاستدلال أن تكون القضية المذكورة ثابتة وغير ثابتة، وهذا تناقض ومحال.

الأسئلة

١. اذكر خصائص التسلسل الفلسفيّ.
٢. عرّف الدور بدقّة.
٣. ما هو المقصود من الدور المصرّح والدور المضمر؟
٤. ما الفرق بين المصادرة على المطلوب والدور؟
٥. بيّن برهان امتناع التسلسل بدقّة.
٦. بيّن برهان امتناع الدور بدقّة.
٧. لماذا كانت المصادرة على المطلوب أمرًا محالًا؟
٨. ما هو المقصود بالدور والتسلسل في العلل الفاعلية؟
٩. اعتمادًا على أصل العلية، كيف يمكننا استنتاج لزوم وجود علة أولى في كل سلسلة علل ومعلولات طولية؟
١٠. ما المقصود من الترتيب الحقيقيّ لحلقات سلسلة ما؟ اذكر ثلاثة أمثلة لذلك.
١١. هل توجد تعاريف دورية في الأمثلة التالية؟ لماذا؟ وفي حال وجود تعريف دوريّ، هل هو دور مضمر أم مصرّح؟
- الضروريّ: هو الذي يستحيل أن لا يكون موجودًا، الممتنع: هو ضروري العدم.
- الضروري: (مفهوم بديهيّ)؛ الممكن: الشيء الذي ليس بضروري الوجود ولا ضروري العدم، الممتنع: هو ضروري العدم.

- الوجوب: هو ضـرورة الوجود، الامتناع: هو ضـرورة العدم، الإمكان: هو لا ضـرورة الوجود والعدم (والفرض أن هذه المفاهيم الثلاثة - الضرورة والوجود والعدم - بديهية).

١٢.إذا عرّفنا المفهوم C_1 بالمفهوم C_2، والـ C_2 بالـ C_3 والـ C_3 بالـ C_4، وهكذا إلى ما لانهاية، فهل هذا مصداق للتسلسل الفلسفي؟ لماذا؟

١٣.إذا استفدنا من القضية P_2 لإثبات القضية P_1، واستفدنا من القضية P_3 لإثبات القضية P_2، واستفدنا من القضية P_4 لإثبات القضية P_3، وهكذا إلى ما لا نهاية، فهل هذا مصداق للتسلسل الفلسفي؟ لماذا؟

١٤.هل السلاسل التالية محالة أم لا؟ لماذا؟

١) $A \longrightarrow ....A_1 \longrightarrow a$

٢) البيضة ⟵ الدجاجة ⟵ البيضة ⟵ الدجاجة ⟵ .....

٣) سلسلة حركة المسنّنَات W_1، W_2 المتصلة ببعضها والمتسلسلة إلى ما لانهاية، بحيث تكون حركة W_1 معلولة لحركة W_2، وهلم جرًّا.

٤) سلسلة حركة الكرات B_1 وB_2 المتسلسلة إلى ما لانهاية، بحيث تكون حركة B_1 ناشئة من اصطدام B_2 بها، وحركة B_2 ناشئة من اصطدام B_3 بها، وهلم جرًّا. (افرض في الفرعين (٣ و٤) أن المسألة ممكنة من جهة فيزيائية).

مصادر لمزيد من الاطلاع

1. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٦، الصفحات ٦٠٣ - ٦٠٦ و٩٦٣ - ٩٦٦.
2. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٧، الصفحات ٢٥ - ٣٢.
3. مرتضى مطهري، مجموعه آثـار، الجزء ٨، الصفحات ٢٨ - ٣١ و٣٤ - ٤٧.
4. مرتضى مطهري، حركت وزمان در فلسفه اسلامى، الجزء ١، الصفحات ١٦٠ - ١٦٢.
5. مرتضى مطهري، حركت و زمـان در فلسفه اسلامى، الجزء ٣، الصفحتان ١٧٧ و١٧٨ والصفحات ٢٠٢ - ٢٠٤.
6. ابن سينا، الشفاء: الطبيعيات، الجزء ١، المقالة الثالثة، الفصل الثامن، الصفحة ٢١٢.
7. ابن سينا، الشفاء: الإلهيات، الصفحة ٣٢٧.
8. ابن سينا، النجاة، الصفحة ٥٦٧.
9. للاطلاع على البراهين الأخرى لامتناع التسلسل، انظر: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الجزء ٢، الصفحات ١٤٤ - ١٦٩؛ مرتضى مطهري، مجموعة آثار، الجزء ٦، الصفحات ٦٠٣ - ٦٠٦ و٩٦٣ - ٩٦٦؛ المصدر نفسه، الجزء ٧، الصفحات ٢٥ - ٣٢؛ المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحات ٣٤ - ٤٧.



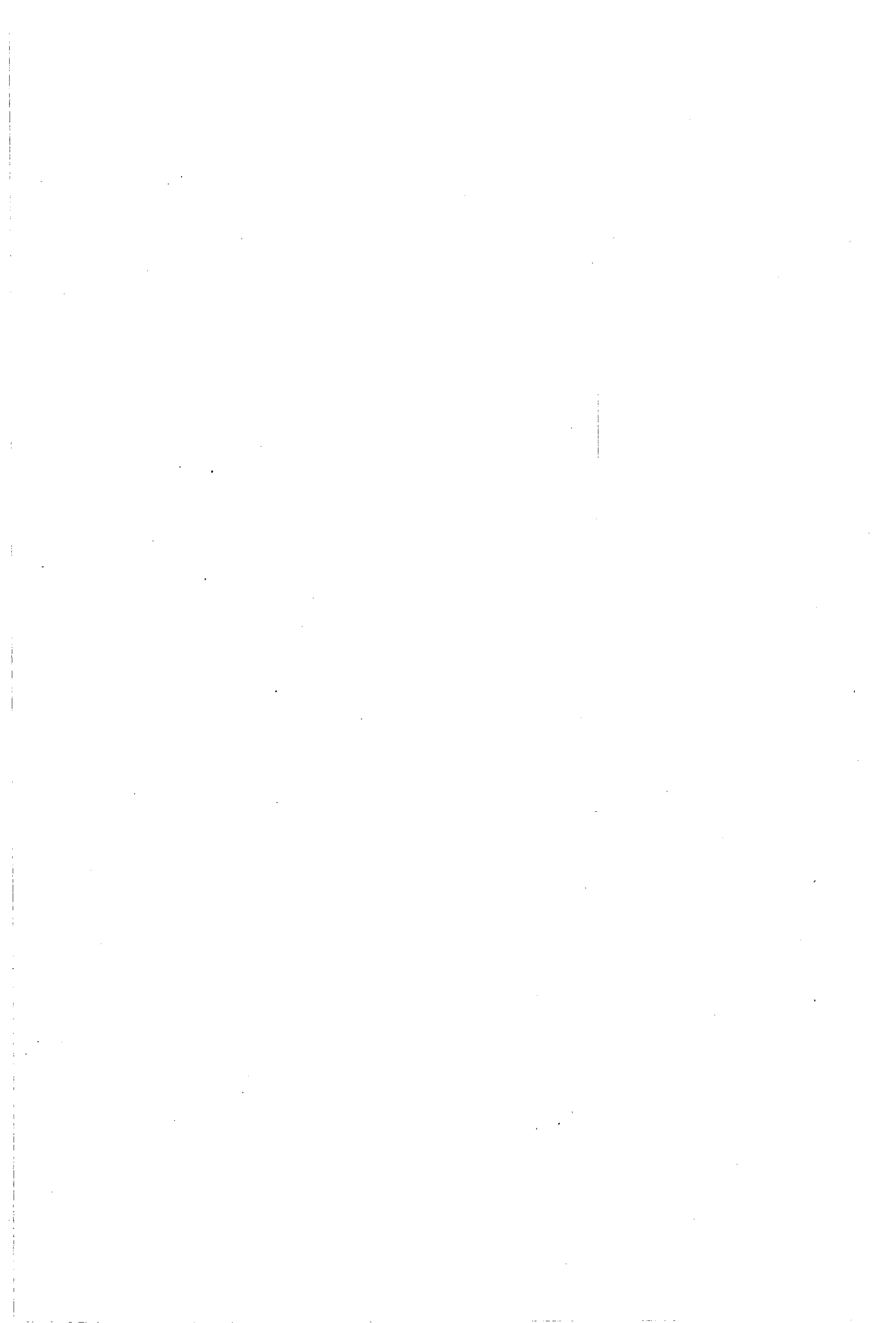
الدرس الثامن:

إثبات وجود الله

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. البرهنة على وجود الله تعالى اعتمادًا على المباحث الفلسفية التي تعلّمها.

٢. المقارنة بين البراهين الثلاثة المذكورة في هذا الكتاب.



﴿أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾[1]

(١) سورة **الطور**: الآية ٣٥.

المقدمة

بعد أن أنهينا التحقيق في المباحث الفلسفية المتقدمة، وصلت النوبة الآن إلى مباحث معرفة الله العقلية. ففي المنهج العقليّ، نُثبت أولًا وجود الموجود المتّصف بـ «الوجوب بالذات» أو بـ «الاستقلال المطلق». فعلى أساس ملاك الحاجة إلى العلة، يكون هذا الموجود غنيًّا عن العلة وموجودًا بنفسه. ثم نبيّن أن هذا الموجود واحد؛ أي ثمة موجود واحد بإمكانه أن يتّصف بهذه الصفة. ولمعرفة الله بشكل أفضل، لا بدّ من معرفة سائر خصائصه أيضًا. لذا نقسّم هذه الخصائص - التي تُسمى بصفات الله - إلى قسمين: الصفات الذاتية والصفات الفعلية. كما نقسّم الصفات الذاتية إلى قسمَين أيضًا: الصفات الثبوتية والصفات السلبية. ثم نتحدث بعد ذلك عن اتّصاف الله تعالى بهذه الصفات.

أما الهدف من هذا الدرس فهو أصل إثبات وجود الله. لذا، سوف نتعرّض إلى ثلاثة نماذج من براهين إثبات الله[1]. ففي البرهانين الأول والثاني، نثبت وجود الله بالاستفادة من صفة «الواجب بالذات»، وفي البرهان الثالث نستفيد من صفة «الموجود المستقلّ»[2]. كما سنعتمد

---

(١) يمكن تقسيم براهين وجود الله إلى قسمين: القسم الأول: لا يثبت وجود الله بشكل مباشر؛ بل يثبت عدم حاجة وجود الله إلى استدلال، ويسمى «برهان عدم حاجة وجود الله إلى برهان». والقسم الثاني يثبت وجود الله بشكل مباشر. وهذا القسم الثاني ينقسم بدوره إلى طائفتين: الطائفة الأولى: تثبت وجود الله اعتمادًا على تعريف الله فقط، ولا تعتمد على وجود أي شيء آخر لإثباته. ونسمي هذه البراهين بـ «البراهين الوجودية»، والطائفة الثانية: تعتمد على أمر أو أمور خارج الذهن لإثبات وجود الله. وهذه الفئة الثانية بدورها تشتمل على مجموعتين من البراهين: المجموعة الأولى: تُثبت وجود الله اعتمادًا على وجود شيء آخر غير الله، فإذا أنكرنا وجود هذا الشيء فإننا لن نقدر على إثبات وجود الله. ونسمي هذه البراهين بـ «البراهين بواسطة غير الله»؛ والمجموعة الثانية: تُثبت وجود الله حتى لو أنكرنا وجود جميع الممكنات. وهذه المجموعة تُسمى بـ «براهين الصدّيقين». وفي كل قسم من الأقسام الأربعة المتقدمة، يوجد عدة أشكال للبراهين. على سبيل المثال، يوجد عدة براهين ضمن قسم البراهين بواسطة غير الله، من قبيل: براهين معرفة العالم، برهان الغاية أو برهان النظم، براهين درجات الكمال، براهين الإجماع العام، البراهين الأخلاقية، البراهين المعتمدة على التجارب الخاصة، البراهين المستندة إلى الميول الإنسانية، والبراهين المقبولة عند العرف. (لمزيد من الاطلاع على أنواع براهين إثبات الله، انظر: درآمدى بر فلسفه اسلامي، الفصل التاسع عشر). وأما البراهين المذكورة في هذا الكتاب، فهي من براهين الصدّيقين.

(٢) يرى القرآن الكريم أن الله تعالى هو الوحيد الذي خلق كل شيء. وعلى هذا الأساس، هو الوحيد الذي لم يكن مخلوقًا لأي شيء: «هل من خالق غير الله» (سورة **فاطر**، الآية ٣) و«الله خالق كل شيء» (سورة **الزمر**، الآية ٦٢). ومن جهة أخرى، ترى الفلسفة أن «الواجب بالذات» أو «الموجود المستقل» فقط لا يحتاج إلى علة فاعلية وخالق، فهو الوحيد الذي ليس بمخلوق. من هنا يُعلم أن الإله الذي أثبتته الفلسفة هو نفسه الذي ذكره القرآن. وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نسمي البراهين

في البرهان الأول على امتناع الدور والتسلسل في العلل الفاعلية، وفي البرهانين الثاني والثالث على لزوم العلة الفاعلية الأولى للمعلول. وأمّا البحث عن توحيد الله وصفاته، فموكول للدروس القادمة.

١. البرهان الأول[1]

ذكرنا سابقًا أننا سنثبت في هذا البرهان وجود الله المتّصف بـ «الوجوب بالذات». لذا، سنستعمل بعض المفاهيم التي تقدّمت معنا في الدرس الثاني من هذا الكتاب وهي: الواجب بالذات والممكن بالذات. وسنستفيد من قانون المعية وقانون امتناع الدور والتسلسل. فبناء على قانون المعية الذي تقدّم في الدرس السادس، يستحيل أن تنفكّ العلل الحقيقية - ومنها العلة الفاعلية - عن معلولها. وبالتالي، لو وُجد ممكن بالذات، فإن علته الفاعلية ستكون موجودة معه بالضرورة. وبناء على نتيجة الأدلة على امتناع الدور والتسلسل التي تقدمت في الدرس السابع ، تتّضح استحالة الدور والتسلسل في العلل الفاعلية. وأما سائر مقدمات الدليل فبديهية. وعلى هذا الأساس، إذا أردنا صياغة هذا البرهان بشكل منطقيّ، نقول:

التي تُساق لإثبات الواجب بالذات أو الموجود المستقل ببراهين إثبات الله، كما يمكننا فيما بعد، تسمية براهين إثبات صفات الواجب بالذات أو الموجود المستقل، ببراهين إثبات صفات الله.

(١) هذا البرهان هو نفس برهان الصديقين لابن سينا، غاية الفرق أنه لم يُتابع منهج ابن سينا فيما يرتبط بالتسلسل، بل هذا البرهان مبنيّ على بطلان التسلسل في العلل الفاعلية.

١. ثمة موجود ما

(هذا بديهي)

٢. الموجود إما واجب بالذات أو ممكن بالذات

(الدرس ٢، الفقرة ٥-٢)

٣. فالموجود المفروض إما واجب بالذات أو ممكن بالذات

(نتيجة ١ و٢)

٤. إذا كان الموجود المفروض واجبًا بالذات، فإن الواجب بالذات موجود

(هذا بديهي)

٥. إذا كان الموجود المفروض ممكنًا بالذات، فإنه يلزم وجود الواجب بالذات معه؛ لأن:

٥-١. الممكنَ بالذات المفروضَ معلولٌ لعلةٍ أو عللٍ فاعلية طولية موجودة معه وتشكل معه سلسلة محددة

(الدرس ٦)

٥-٢. هذه السلسلة إما دورية - أي تشتمل على دور - أو لا

(هذا بديهي)

٥-٣. إذا لم تكن هذه السلسلة دورية، فإما أن تكون كلّ عللها الفاعلية ممكنةً بالذات إلى ما لا نهاية، وإما أن تنتهي إلى الواجب بالذات

(الدرس ٢، الفقرة ٥-٢، الدرس ٣، الفقرة ٣، والدرس ٦)

٥-٤. وعليه، إن كان الموجود المفروض ممكنًا بالذات، فإما أن يكون في السلسلة الدورية، أو في السلسلة التي لا تتناهى عللها الفاعلية، أو في السلسلة المنتهية إلى الواجب بالذات

(نتيجة ٥-١ إلى ٥-٣)

٥-٥. ومعنى الفرض الأول تحققُ الدور في العلل الفاعلية، وهو محال

(الدرس ٧، الفقرة ٣)

٥-٦. ومعنى الفرض الثاني تحققُ التسلسل في العلل الفاعلية، وهو أيضًا محال

(الدرس ٧، الفقرة ٣)

٥-٧. والفرض الثالث مستلزم لوجود الواجب بالذات

(هذا بديهي)

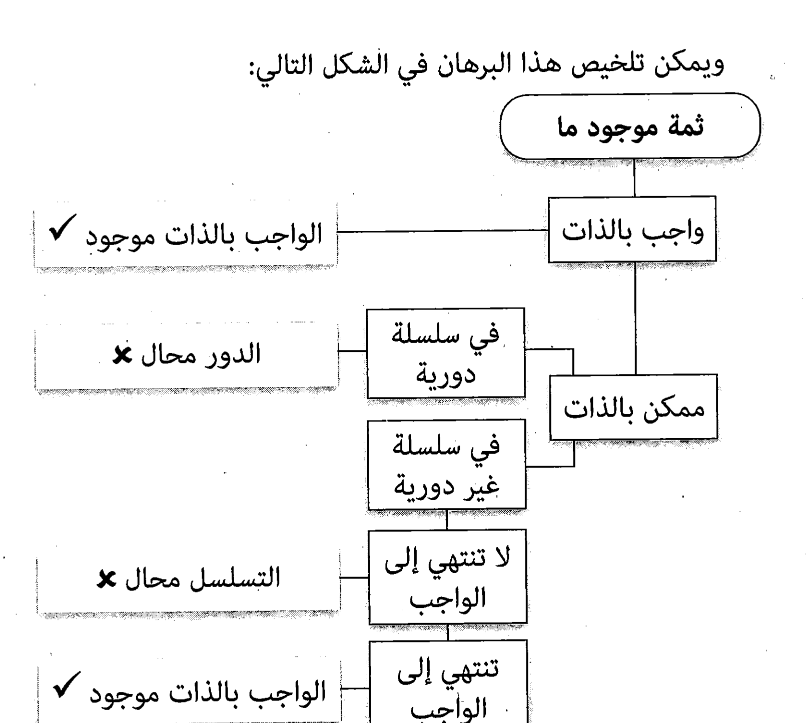
فإن كان الموجود المفروض ممكنًا بالذات، فالواجب بالذات موجود

(من ٥-٤ إلى ٥-٧)

∴ الواجب بالذات موجود على كل حال.

(نتيجة ٣، ٤ و٥)

ويمكن تلخيص هذا البرهان في الشكل التالي:



٢. البرهان الثاني

لا حاجة في البرهان الثاني إلى امتناع الدور والتسلسل في العلل الفاعلية، بخلاف البرهان الأول. لكن استُفيد فيه من نكتة، هي نفسها المُستفاد منها لإثبات امتناع التسلسل. وهي أنه بناء على أصل العلية، لا بد في كل سلسلة علة ومعلول من وجود علة أولى لا تكون معلولة لأي شيء. وعلى أساس النتيجة التي ذكرناها في الدرس السابع والمُستفادة من هذه النكتة، تكون كل سلسلة طولية مؤلفةٍ من معلول

واحد وعلله الفاعلية واجدةً بالضرورة للعلة الفاعلية الأولى. وقد سمينا هذه النتيجة بـ «لزوم العلة الفاعلية الأولى للمعلول». وبناء على ملاك الحاجة إلى العلة الذي تقدّم الحديث عنه في الدرس الثالث، تكون العلة الفاعلية الأولى - غير المعلولة لأي شيء - واجبة بالذات. وأما سائر مقدمات هذا البرهان، فشبيهة بمقدمات البرهان الأول. والشكل المنطقيّ لهذا البرهان هو التالي:

١. ثمة موجود ما

(هذا بديهي)

٢. الموجود إما واجب بالذات أو ممكن بالذات

(الدرس ٢، الفقرة ٥-٣)

٣. فالموجود المفروض إما واجب بالذات أو ممكن بالذات

(نتيجة ١ و٢)

٤. إذا كان الموجود المفروض واجبًا بالذات، فالواجب بالذات موجود

(هذا بديهي)

٥. إذا كان الموجود المفروض ممكنًا بالذات، فإنه يلزم وجود الواجب بالذات معه؛ لأن:

٥-١. الممكن بالذات المفروض معلولٌ لعلةٍ أو عللٍ فاعلية طولية موجودة معه وتشكل معه سلسلة علة ومعلول

(الدرس ٦)

٥-٢. هذه السلسلة واجدة بالضرورة للعلة الفاعلية الأولى

(الدرس ٧، الفقرة ٣)

٥-٣. العلة الفاعلية الأولى واجبة بالذات

(الدرس ٣، الفقرة ٣)

∴ الواجب بالذات موجود على كل حال.

(نتيجة ٣، ٤ و٥)

٣. البرهان الثالث

سنسعى في هذا البرهان لإثبات وجود الله اعتمادًا على مفهومي «الربط» و«الاستقلال» وانطلاقًا مما تقدم في الدرس الخامس عن إيجاد العلة الفاعلية. لأجل ذلك، يجب عرض النتائج المتقدمة بشكل إجماليّ.

في الدرس الخامس، حلّلنا إيجاد العلة الفاعلية، ووصلنا إلى النتيجة التالية: عندما نقول إن (ألف) علة فاعلية و(ب) معلولها، فإننا نعبّر بما يلي: (ألف) تفيض الوجود على (ب) وتوجدها. فتكون (ألف) بالنسبة إلى (ب) مستقلة، و(ب) بالنسبة إلى (ألف) رابطًا؛ أي إن (ب) هي عين فعل وإيجاد (ألف)، وليست نتيجة الإيجاد. فـ (ب) هي عين الربط بـ (ألف) وليست موجودًا له الربط بـ (ألف).

وفي هذا الـدرس نفسه أيضًا، عندما بيّنا تقسيم الموجود إلى مستقل ورابط، قلنا إنه يمكن فرض (لف) معلولًا لعلة موجِدة أخرى؛ فتكون (ألف) رابطًا بالنسبة إلى هذه العلة، وتكون هذه العلة مستقلة بالنسبة إلى (ألف). فكل الموجودات التي نفرض أنها معلولة، ستكون وجودات رابطة، ولا يوجد سوى موجود واحد مستقل وغير معلول لأي

موجود آخر. وقد عرفنا أيضًا، أنه عندما نستعمل في الفلسفة كلمة «مستقل» فنقول: «موجود مستقل»، يكون المقصود هو المستقل المطلق وليس المستقل النسبيّ. وبالتالي، تحصّل أن الموجود، بالقسمة العقلية، ينقسم إلى: موجود رابط ومستقلّ، ولا حالة ثالثة في البين.

وكل ما تقدّم ذكره في ذاك الدرس، مبتنٍ على أنّ الموجود المستقل موجود ومتحقّق في الخارج. فإذا كانت (ألف) علة فاعلية و(ب) معلولها، فإن (ب) سيكون وجودًا رابطًا. وإذا لم تكن (ألف) معلولة لأية علة، حينئذ تكون (ألف) موجودًا مستقلًّا. لكن هل الموجود المستقل موجود؟ هدفنا من هذا البرهان هو الاستفادة من التحليل الدقيق لعلاقة الإيجاد، لأجل إثبات وجود الله بوصفه «الموجود المستقل».

وثمة تشابه أيضًا بين مقدمات هذا البرهان ومقدمات البرهان الثاني. فبعضها بديهيّ، وبعضها الآخر قد استُفيد فيه من قانون المعية، وقانون لزوم العلة الفاعلية الأولى للمعلول. وعلى ضوء ما تعلّمناه في الدرس الخامس من تحليل لإيجاد العلة الفاعلية، فإننا سنستخدم في هذا البرهان مفهوم «الموجود الرابط» بدلًا من المعلول، ومفهوم «طرف الربط» بدلًا من العلة الفاعلية، ومفهوم «الموجود المستقل» بدلًا من العلة الفاعلية الأولى.

فعلى أساس نتيجة قانون المعية، وهو: «إذا كان الموجود الرابط موجودًا، فإن طرف الربط موجود معه بالضرورة»، وعلى أساس النتيجة

التي استخلصناها من الدرس السابع، يتضح أن كل سلسلة طولية مؤلفة من موجود رابط وأطراف ربطه، تكون واجدةً بالضرورة للموجود المستقلّ. إذا اتّضح ذلك، يمكننا تصوير هذا البرهان على الشكل التالي:

١. ثمة موجود ما

(هذا بديهي)

٢. الموجود إمّا مستقل أو رابط

(الدرس ٥، الفقرة ٤)

٣. فالموجود المفروض إما مستقل أو رابط

(نتيجة ١ و٢)

٤. إذا كان الموجود المفروض مستقلًّا، فالموجود المستقل موجود؛

(هذا بديهي)

٥. إذا كان الموجود المفروض رابطًا، فإنه يلزم وجود الموجود المستقلّ معه؛ لأن:

٥-١. الموجود الرابط المفروض، معلولٌ لطرف الربط أو لأطراف الربط الطولية التي توجد معه وتشكل معه سلسلة العلة والمعلول

(الدرسان ٥ و٦)

٥-٢. هذه السلسلة واجدة بالضرورة للموجود المستقل

(الدرس ٧، الفقرة ٣، والدرس ٥)

∴ الموجود المستقل موجود على كل حال.

(نتيجة ٣، ٤ و٥)

تبصرة

يشير البرهان الأخير، المبنيّ على التحليل الدقيق لعلاقة إعطاء الوجود، إلى العلاقة الوجودية الدقيقة لله تعالى بسائر الموجودات. مضافًا إلى ذلك، وكما سيتّضح في الدروس القادمة، يمكننا الاستفادة من ذلك لإثبات بعض صفات الله بشكل بسيط وسهل. وعلى هذا الأساس، هذا البرهان الأخير، الذي يمكن عدّه من ابتكارات صدر المتألّهين (ره) في بيان نظرية «الوجود الرابط للمعلول»[1]، يمتاز عن البرهانين الأول والثاني من جهتين: الأولى: بيان العلاقة الوجودية لله تعالى مع مخلوقاته بصورة أدقّ، والثانية: تمهيده لإثبات بعض الصفات الإلهية بشكل سهل وسلس.

---

(١) لصدر المتألهين تقرير شبيه بالبرهان المذكور، وقد سمّاه أيضًا ببرهان الصديقين (انظر: صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية، الصفحتان ٣٥ و٣٦). وقد ذكر برهانًا آخر لإثبات وجود الله، سمّاه ببرهان الصديقين أيضًا (انظر: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الجزء ٦، الصفحات ١٤ - ١٦، وكي يتضح هذا البرهان الآخر، انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٥، الصفحات ٥٠٣ - ٥٠٦؛ والمصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحات ٩٨٨ - ٩٩٠).

خلاصة الدرس

١. في هذا الدرس، أثبتنا وجود الله تعالى من خلال ثلاثة براهين.

٢. في البرهانين الأول والثاني، أثبتنا وجود الله بوصفه «الواجب بالذات»، وفي البرهان الثالث أثبتنا وجوده تعالى بوصفه «الموجود المستقلّ».

٣. استفدنا في البرهان الأول من امتناع الدور والتسلسل في العلل الفاعلية، وفي البرهان الثاني من لزوم العلة الفاعلية الأولى للمعلول، وفي البرهان الثالث من لزوم الموجود المستقل للموجود الرابط.

٤. يمتاز البرهان الثالث عن البرهانين الأول والثاني من جهتين: الأولى: بيان العلاقة الوجودية لله تعالى مع مخلوقاته بصورة أدقّ، والثانية: تمهيده لإثبات بعض الصفات الإلهية بشكل سهل وسلس.

الأسئلة

١. بيّن البراهين الثلاثة المذكورة في هذا الدرس، بنحو توصيفيّ في بعض الأسطر. ثم اذكر بأيّ وصف يثبت وجود الله تعالى في كل برهان.

٢. ما هو دور كلٍّ من الأمور التالية في كل برهان من البراهين الثلاثة المتقدمة: قانون المعية، وامتناع الدور والتسلسل، ولزوم العلة الفاعلية الأولى لمعلولها، ولزوم الموجود المستقل للموجود الرابط؟

٣. بماذا يمتاز البرهان الثاني عن البرهان الأول؟

٤. بماذا يمتاز البرهان الثالث عن البرهانين الأول والثاني؟

٥. في البرهان الأول، ضع بدلًا من المقدمات الأربع الأولى، المقدمةَ التالية: «يوجد موجود ممكن بالذات».

ألف) كيف يجب أن نغيّر سائر مقدمات الاستدلال حتى نصل إلى النتيجة نفسها؟

ب) قارن بين البرهان الذي ذكرته وبين البرهان الأول، واذكر الفرق بينهما.

مصادر لمزيد من الاطلاع

١. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٥، الصفحات ٥٠٣ - ٥٠٦.

٢. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ٦، الصفحاث ٩٩٠ - ٩٩٨.

٣. عبد الرسول عبوديت، فلسفه مقدماتى، الصفحات ٢٧٧ - ٢٨٢.

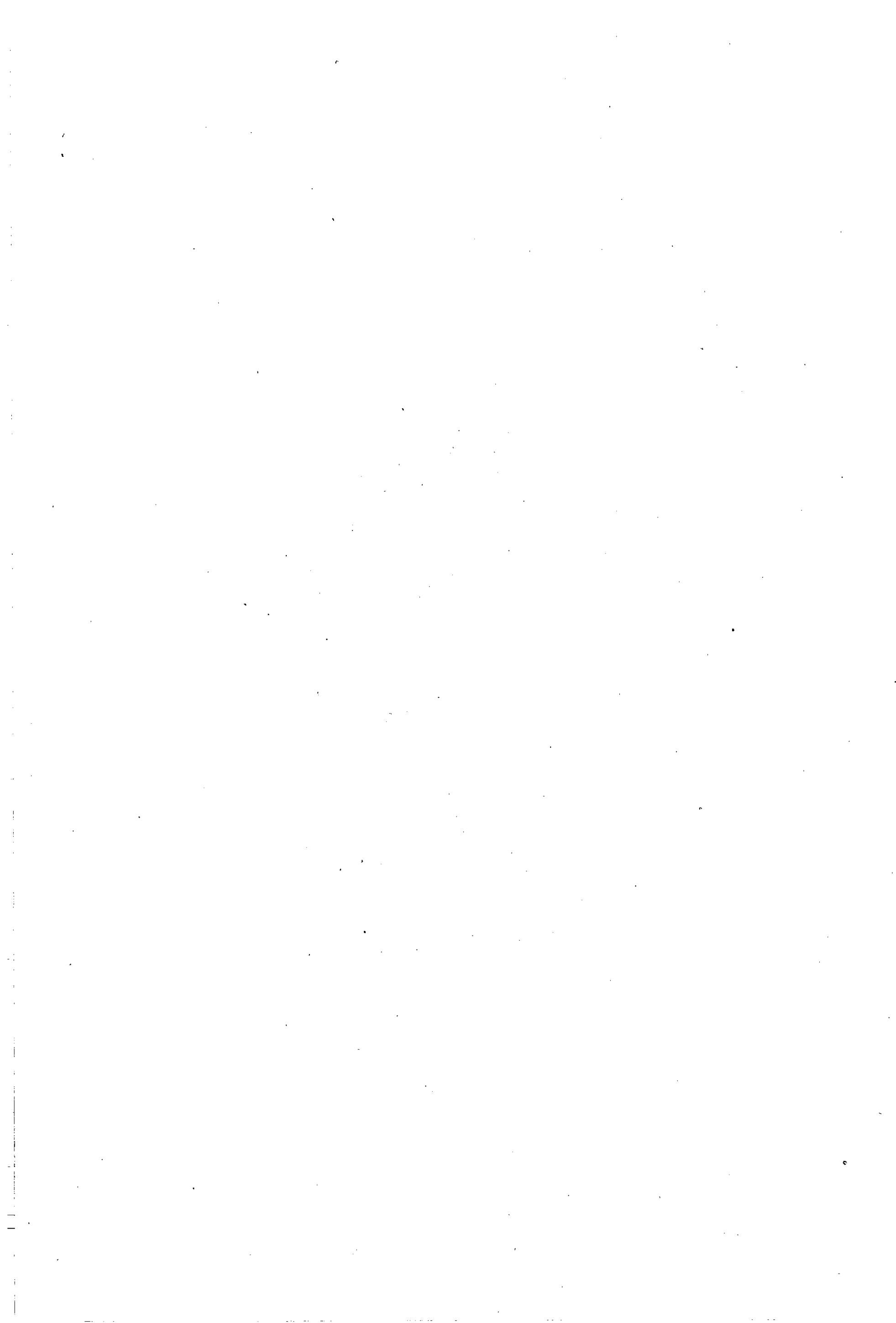


الدرس التاسع:

الله تعالى: كماله المطلق وواحديته

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. التعرف على الفرق بين صفة قابلية الانفصال وصفة عدم قابلية الانفصال.
٢. إثبات أنّ الله تعالى كامل مطلق.
٣. بيان معنى التوحيد وأقسامه.
٤. إثبات واحدية الله على أساس كمال الله المطلق.



ليس له حدّ ينتهي إلى حدّه ولا له مثل فيُعرَف بمثله[1].

(١) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ١، الصفحة ١٤٢، من خطبة لأمير المؤمنين علي عليه السلام.

المقدمة

ثبت إلى الآن أصل وجود الله؛ أي أثبتنا أنه يوجد بين الموجودات موجود مستقلّ أو واجب بالذات. لكن لا يمكننا، اعتمادًا على هذه الأدلة فقط، أن نبيّن صفات الله التي بها يتميّز عن سائر الموجودات. فمجرّد إثبات وجود الواجب بالذات أو الموجود المستقل ودون معرفة صفاته وخصوصياته، لا يكفي لنفي احتمالات من قبيل: جسميّته وتعدّده - أي وجـود أكثر من واجـب - . فغاية ما تُثبته هذه البراهين هو وجود مصداق لمفهوم الواجب بالذات أو الموجود المستقلّ؛ إلّا أنها تنسجم مع كون كل الموجودات واجبة بالذات أو مستقلة! والحال أنّه ورد في النصوص الدينية وصف الله بكثير من الصفات، من قبيل أنّه: حيّ، عالم مطلق، قادر مطلق، واحد لا شبيه له. كما نفت عنه الكثير من الصفات، من قبيل: الجسمية، المحدودية الزمانية والمحدودية المكانية.

وفي الحقيقة، إن كل برهان عقليّ على إثبات وجـود الله، يُثبت الخصوصية - أي الصفة - التي يقتضيها هذا البرهان. على سبيل المثال،

البرهانان الأول والثاني من الدرس الثامن، يُثبتان الله بوصفه واجبًا بالذات، والبرهان الثالث يُثبته بوصفه موجودًا مستقلًّا. فيمكننا القول إنّ كل برهان عقليّ، يُثبت صفات الله الواقعة في نطاق هذا البرهان. لذا، بناء على البراهين التي تقدّمت في الدرس السابق، لا يتضح لنا اتّصاف الواجب بالذات أو الموجود المستقل بكل صفات الله المذكورة في النصوص الدينية. لذا، نحتاج إلى براهين أخرى لإثبات صفات الله. وبعبارة أخرى: يُعدّ إثبات وجود الله الخطوةَ الأولى في مسير معرفة الله، ويجب التعرف على صفات الله حتى يمكننا أن نتعرّف عليه. وهذا ما يثبت ببرهان أو ببراهين أخرى.

١. الطريق لإثبات صفات الله

صفات الله كثيرة، فلو أردنا أن نُثبت كلّ واحدة منها ونردّ الشبهات الـواردة عليها، لاحتاج ذلك - لو أمكن - إلى وقت كبير وجُهد حثيث محفوف بالصعوبات. لذا، تثبت الصفات الأصلية لله تعالى من خلال الاستدلالات العقلية؛ أي الصفات المفتاحية لفهم سائر الصفات الإلهية، والتي من خلال إثباتها يمكننا بسهولة أن تثبت سائر الصفات الإلهية. كما أننا، انطلاقًا من المنهج العقليّ، يمكننا بشكل عام أن نجيب عن الشبهات الأساسية المرتبطة بالصفات الإلهية؛ أي تلك الشبهات التي يُعدّ الجواب عنها مفتاحًا للجواب عن سائر الشبهات، والتي يمكننا من خلال الجواب عنها أن نجيب بسهولة عن سائر الشبهات. وثمة طرق متعدّدة لإثبات صفات الله الأساسية والإجابة عن الشبهات الـواردة في هذا المجال. وسوف نسلك في هذا الكتاب طريقًا أقصر موصلًا إلى ذلك، اعتمادًا على ما تقدّم في الدرس الخامس من أمور مرتبطة بتحليل إيجاد

العلة الفاعلية. لذا، سنُثبت أوّلًا اتصاف الله بالكمال المطلق، ثم نستفيد منه في إثبات بعض الصفات الأصلية في خمسة دروس قادمة. وعلى أساس هذه الصفات التي نُثبتها، سنخلص إلى التوحيد الذاتيّ والصفاتيّ والأفعاليّ لله، ثم نبحث عن بعض الشبهات المرتبطة بها ونجيب عنها.

٢. كمال الله المطلق

على أساس المنهج الذي اخترناه، سنشرع بإثبات الكمال المطلق لله. لأجل ذلك، سنستعين بتحليل إيجاد العلة الفاعلية - الذي تقدم في الدرس الخامس -، ونستفيد من مصطلح «الموجود المستقل». لكن قبل إثبات وصف الكمال المطلق للموجود المستقل، لا بد من إثبات مقدمة أخرى ذات أهمية كبيرة في إثبات الكمال المطلق.

٢-١. إمكان[1] كون الشيء رابطًا مستلزمٌ لضرورة كونه رابطًا

لو فرضنا أن صديقك لاحظ شيئًا لا تعرفه. ولنسمّ هذا الشيء المجهول لك بـ (س). فأنت لا تعلم ما هو (س) ولا كيف هو. لو فرضنا أن صديقك الذي لاحظ (س)، قال لك إنه يمكن وضعه على الطاولة. في هذه الحالة،

---

(١) المراد من الإمكان هنا هو الإمكان العام، بمعنى عدم الامتناع؛ وليس المراد الإمكانَ بالذات. ولمزيد من التوضيح، انظر: الهامش الخامس في الدرس الثاني. كما تجدر الإشارة إلى أن الإمكان يُستعمَل أيضًا بمعنى الاحتمال الذهني، فيكون المراد منه عدم العلم اليقيني. لكن ذكرنا أن مرادنا هنا منه هو عدم الامتناع، وهو وصف واقعي وغير منوط بعلم الشخص أو عدم علمه. فالمراد هنا: أن الشيء الذي لا يمتنع في الواقع أن يكون رابطًا، فإنه سيكون رابطًا بالضرورة.

ينحصر علمك بـ(س) بأنه «يمكن وضعه على الطاولة». لكن، هل يمكن بعد هذه المعرفة أن تقول إنّ (س) موجود على الطاولة؟ هل يمكنك أن تقول إنّ (س) موجود في مكان آخر؟ من الواضح أن المعلومات التي تعرفها عن (س) لا تكفيك للإجابة عن هذه الأسئلة. فعلى الرغم من أن (س) بإمكانه أن يوضَع على الطاولة، لكنه يمكن أن لا يكون فعلًا موضوعًا على الطاولة. فلا يمكنك بنحو منطقيّ أن تقول إنه على الطاولة أو لا. فما قاله لك صديقك عن (س) لا ينفعك في مجال الإجابة عن هذا السؤال. فمعرفة أن (س) يمكن وصفه بأنه على الطاولة، لا يكفي للجزم باتصاف (س) بذلك فعلًا - أي أنه على الطاولة -.

لو فرضنا الآن أن صديقك كتب كلمة على ورقة، ولم يُرِك إياها. من الواضح أن هذه الكلمة ستكون مجهولة لديك، ولنسمّها (ي). لو فرضنا أن هذا الصديق قال لك إنّ هذه الكلمة (ي) بإمكانها أن تدل على وقوع حدث في الماضي. في هذه الحالة، ما تعلمه عن (ي) هو أنها «بإمكانها الدلالة على وقوع حدث في الماضي. فهل يمكنك أن تقول إن (ي) هي: اسم أو فعل أو حرف؟ نعم، انطلاقًا من تعريف أنواع الكلمة، تقول إنها يمكن أن تكون فعلًا. فمن الواضح أنه من يعلم تعريف أنواع الكلمة، سيستنتج بشكل منطقيّ أن الكلمة (ي) هي فعل بالضرورة. فالعلم بكون (ي) بإمكانها الاشتمال على صفة «كونها فعلًا»، يكفي للعلم بأن (ي) تتّصف بهذا الوصف بالضرورة.

إذا اتّضح ذلك، نسأل: ما الفرق بين هذين المثالين؟ لماذا إذا عرفت أنّ (س) بإمكانها أن تكون على الطاولة، فإنّه لا يكفي للعلم بالضرورة

بأنها على الطاولة، أما إذا عرفت بأنّ (ي) بإمكانها أن تكون فعلًا، فهذا كاف لتعلم بالضرورة أنها فعل؟ التأمل في هذين الوصفين «كونها على الطاولة» و«كونها فعلًا»، يمكّننا من معرفة الفرق بين المثالَين. فالشيء الذي يمكن أن يكون على الطاولة - كإناء السكّر مثلًا -، بإمكانه - في فرض آخر - أن لا يكون على الطاولة. لذا، إن علمنا بأنّ الشيء - كإناء السكّر - بإمكانه أن يكون على الطاولة، فهذا لا يعني أننا نعلم أنه لا يمكن أن لا يكون إلّا كذلك. وبالتالي، علمُنا بإمكان أن يكون هذا الشيء على الطاولة، لا يكفي للعلم بأنّه بالضرورة على الطاولة. أما الشيء الذي بإمكانه أن يكون فعلًا، فإنه لا يمكن في أيّ فرض آخر أن يكون هذا الشيءَ نفسَه ولا يكون فعلًا. وعلى هذا الأساس، إن علمنا بأنّ هذا الشيء بإمكانه أن يكون فعلًا، فهذا يعني أنّنا علمنا بأنه لا يمكن أن يكون إلّا كذلك. وبالتالي، يكون العلم بإمكان كون هذا الشيء فعلًا، كافيًا للعلم بأنه بالضرورة فعل. وبعبارة أخرى: «كون الشيء على الطاولة» هو وصف قابل للانفكاك عن الأشياء التي تكون على الطاولة. وبناء على ما تقدّم في الدرس الثاني، سيكون وصفًا غير ضروريّ لها. ولذا، إن كان بإمكان الشيء أن يشتمل على هذا الوصف، فإنه لا يُعلَم أنه بالضرورة مشتمل على هذا الوصف. أما «كون الشيء فعلًا»، فهو وصف غير قابل للانفكاك عن الكلمات التي تكون فعلًا، فيكون وصفًا ضروريًّا لها. ولأجل ذلك، لو كان بإمكان الشيء أن يتصف بهذا الوصف، فإنه بالضرورة متّصف به. إذ لو كان الاتصاف بـ «كون الشيء فعلًا» غير ضروري للشيء الذي بإمكانه أن يكون فعلًا، فهذا يعني أنّه بإمكان هذا الشيء أن يتّصف بأنه فعل وبإمكانه أن لا يتّصف به. وهذا بالدقة معناه أن وصف «كون

الشيء فعلًا» غير ضروريّ لهذا الشيء. والحال أننا نعلم أنّ وصف «كون الشيء فعلًا» ضروريّ لكل الأفعال. فبشكل عام، يمكن استنتاج قاعدة كلية، مفادها: «إن كان الوصف (ألف) ضروريًّا لموصوفاته، فإن أمكن لـ (س) أن يتّصف بـ (ألف)، فإن (س) ستكون متصفة بـ (ألف) بالضرورة».

تأمل: هل «الحلاوة» و«الزوجية» وصفان ضروريّان لموصوفاتهما أم غير ضروريّين؟

فلنتأمل الآن في وصف «الرابطية» - أي كون الشيء رابطًا. تقدم في الدرس الخامس أنّ الموجود الرابط هو الموجود الذي يكون عين فعل علته الإيجادية؛ فليس وجودًا مستقلًّا، بل نحو وجوده عبارة عن كونه ربطًا بالفاعل. على سبيل المثال، إرادتي التي هي موجود رابط، هي نفس فعل الإرادة الصادر مني، فليس لها وجود مستقلّ ومغاير عني. فلا يمكننا أن نفرض شيئًا يكون إرادتـي، وفي الوقت نفسه لا يكون عين الربط بي ولا عين الفعل الذي صدر عني بل يكون مستقلًّا عني. هذا ما لا يمكن فرضه. فالموجود الرابط هو الموجود الذي يكون عين فعل العلة الفاعلية، ولا يمكننا فرضه موجودًا غير رابط ومستقلًّا عن علته الفاعلية. وعلى هذا الأساس، كما أن وصف «الرابطية» ضروريّ للإرادة، ولا يمكن فرضها موجودة بنحو مستقلّ عن المُريد، كذلك الأمر بالنسبة لكلّ موجود يكون عين الربط بفاعله، فإنّه يمكن أن يوجد فقط بنحو يكون عين الربط بفاعله. وبعبارة أخرى: «كون الشيء موجودًا رابطًا» هو وصف ضروريّ للموجودات الرابطة،

ومصداق للوصف (ألف) الذي ذكرناه في القاعدة. ومن هنا يتّضح، أنه لو أمكن أن يكون الموجود (س) رابطًا، فإنه سيكون بالضرورة رابطًا.

٢-٢. إثبات صفة «الكمال المطلق» لله

تقدم أنه كلما أمكن أن يكون الموجود رابطًا، فإنه رابط بالضرورة. لكن، ما هي الموجودات التي يمكن أن تكون رابطة؟ اتّضح ممّا مرّ أن «الرابطية» وصف ضروريّ للموجودات الرابطة؛ بمعنى أن وجود الموجودات الرابطة هو بنحو أنه لا يمكنها أن توجد إلّا رابطة. وهذا النحو من الوجود هو نفسه الذي عبّرنا عنه في الدرس الخامس بـ «الفقر الوجوديّ».

ومن جهة أخرى، وصلنا في الفقرة ١-٢ من الدرس السادس إلى أن: كلّ موجود أمكن فرض موجود أكمل منه، فإنه يمكن أن يكون موجودًا رابطًا. وهذا يعني، أنه باللحاظ الوجوديّ، طالما أنّه يمكن فرض النقص الوجوديّ، فإنّه يمكن فرض موجود أكمل، بحيث يكون الموجود الناقص معلولًا للموجود الأكمل ورابطًا بالنسبة إليه. وبعبارة أخرى: لو أمكن فرض موجود أكمل من الموجود (س)، فإن (س) يمكن أن يكون موجودًا رابطًا. والموجود الذي لا يمكن فرض موجود أكمل منه، نسمّيه بـ «الكامل المطلق». فيمكننا القول: إن لم يكن (س) كاملًا مطلقًا، فإنه يمكن أن يكون موجودًا رابطًا. وقد أثبتنا فيما تقدم أنه: إن أمكن أن يكون (س) موجودًا رابطًا، فهو بالضرورة رابط. والنتيجة المنطقية لهاتين القضيّتين، هي: إن لم يكن (س) كاملًا مطلقًا، فهو بالضرورة رابط. والتفتوا إلى القضية الأخيرة ودقّقوا فيها.

في هذه الجملة الشرطية، يلزم من رفع التالي رفعُ المقدم. فإن لم يكن (س) موجودًا رابطًا (أي كان موجودًا مستقلًّا)، فهو بالضرورة كامل مطلق. وبعبارة أخرى: لو كان لدينا موجود مستقلّ[1]، فإن هذا الموجود سيكون بالضرورة كاملًا مطلقًا. وقد أثبت البرهان الثالث من الدرس السابق وجودُ هكذا موجود. فيتّضح أن الموجود المستقلّ كامل مطلق. والصورة المنطقية للاستدلال المذكور هي:

١. لو كان وصفٌ ضروريًّا لموصوفاته، فإن وُجد موجود بإمكانه أن يتّصف بهذا الوصف، فإنه بالضرورة سيكون متصفًا بهذا الوصف

(هذا الدرس، الفقرة ٢-١)

٢. «الرابطية» وصف ضروري للموجودات الرابطة

(هذا الدرس، الفقرة ٢-١)

٣. فإن وُجد موجود بإمكانه أن يكون رابطًا، فإنه بالضرورة سيكون رابطًا

(مستفاد من ١ و٢)

٤. إن وُجد موجود يمكن فرض ما هو أكمل منه (أي إن لم يكن هذا الموجود كاملًا مطلقًا)، فإن هذا الموجود يمكن أن يكون رابطًا

(الدرس السادس، الفقرة ١-٢)

---

(١) تقدم في الدرس الخامس أن المقصود من الموجود المستقل هو المستقل المطلق وليس المستقل النسبي.

٥. فإن وُجد موجود ليس بكامل مطلق، فإنه بالضرورة سيكون رابطًا

(مستفادة من ٣ و٤)

٦. فإن كان لدينا موجود ليس برابط، فإنه بالضرورة كامل مطلق

(مستفادة من ٥)

٧. كل موجود إما أن يكون رابطًا أو مستقلًّا

(الدرس ٥، الفقرة ٤)

٨. فإن كان لدينا موجود مستقلّ، فإنه بالضرورة كامل مطلق

(مستفادة من ٦ و٧)

٩. الموجود المستقل موجود

(الدرس ٨، الفقرة ٣)

∴ الموجود المستقل كاملٌ مطلق

(مستفادة من ٨ و٩)

وهكذا تثبت صفة «الكمال المطلق» للموجود المستقل[1]. ودقّق فيما يلي: الكامل المطلق - بناء على التعريف - لا يقبل الإطلاق إلا على الموجود الذي لا يمكن فرض موجود أكمل منه؛ وبعبارة أخرى: يلزم التناقض لو فرضنا موجودًا أكمل من الكامل المطلق. فليس الكامل المطلق عبارة عن الموجود الذي يكون كماله أكثر من سائر

(١) يمكن الاستفادة من استدلال مشابه لما ذُكر، كي نثبت صفة الكمال المطلق للواجب بالذات؛ لأن وصف الإمكان بالذات ضروريٌّ للممكنات بالذات، ولا يمكن للشيء الواحد أن يكون في بعض الظروف ممكنًا بالذات، وفي بعضها الآخر واجبًا بالذات.

الموجودات فقط؛ بل هو الموجود الذي لا يمكن فرض موجود أكمل منه.

وفي الدروس القادمة، سنستفيد من صفة الكمال المطلق لله لأجل إثبات صفاته السلبية والثبوتية. كما نستفيد منها لأجل إثبات التوحيد الذاتيّ والصفاتيّ والأفعاليّ. وفي تتمة هذا الدرس، سنوضّح المراد من التوحيد، ثم نُثبت واحدية الله تعالى.

٣. التوحيد وأقسامه[١]

التوحيد يعني عدّ الشيء واحدًا، وهو يُطلق على الله بلحاظ ذاته وصفاته وأفعاله[٢].

---

(١) التوحيد بمعنى عدّ الشيء واحدًا، مرتبط مباشرة بالاعتقاد. لكن قد يُستعمَل التوحيد فيما يرتبط بمتعلَق الاعتقاد، فنقول مثلًا: يُعدّ التوحيد أحدَ التعاليم الإسلامية، والمراد منه: الله واحد. كما يمكن تقسيم التوحيد باعتبارات متعددة إلى عدة أقسام. على سبيل المثال، قد نذكر مراتب للتوحيد من قبيل: التوحيد في وجوب الوجود، التوحيد في الخالقية، التوحيد في الربوبية التكوينية والتشريعية، التوحيد في إفاضة الوجود، التوحيد في الألوهية، التوحيد في العبودية، التوحيد في الاستعانة، التوحيد في الخوف والرجاء، التوحيد في الحب، التوحيد في التوكل، التوحيد في التسليم والرضا، و... (انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، معارف قرآن: خداشناسى، كيهان شناسى، انسان شناسى، قم: مؤسسه امام خمينى (ره)، ١٣٩١ هـ ش، الصفحات ٥٦ - ٧٠). لكن الكثير من هذه المراتب مرتبطة بمرحلة العمل، ويمكن تسميتها بالتوحيد العملي. كما أن بعض مراتب التوحيد النظري يمكن دمجها ببعضها بعضًا. وعلى هذا الأساس، يكون المبيَّن في هذا الدرس عبارة عن أهم مراتب التوحيد النظري التي يرتبط قسم منها بالذات الإلهية - ويُسمى بالتوحيد الذاتي - وقسم بالصفات الإلهية - ويُسمى بالتوحيد الصفاتي - وقسم بالأفعال الإلهية - ويُسمى بالتوحيد الأفعالي -.

(٢) ما تحدثنا عنه في هذا الدرس من توحيد ذاتي وصفاتي وأفعالي، فهو مطابق لمصطلح

والمراد من التوحيد الذاتيّ أمران: الأمر الأول: أنه يوجد مصداق واحد فقط لمفهوم «الواجب بالذات» ولمفهوم «الموجود المستقلّ» وما شابههما من مفاهيم تُشير إلى ذات الله؛ وبعبارة أخرى: لا توجد كثرة خارجية لله. والأمر الثاني: أن الله موجود بسيط؛ أي غير مركّب من أجزاء؛ وبعبارة أخرى: ليس لله كثرة داخلية. ويُصطلَح على مجموع هذين الأمرين بـ «التوحيد الذاتي». فالتوحيد الذاتيّ يعني أن الله واحد وأنه ليس بمركّب؛ أو بعبارة أخرى: التوحيد الذاتي يعني نفي الكثرة الخارجية والكثرة الداخلية عن الله. وأما التوحيد الصفاتيّ، فالمراد منه أن الصفات التي تتّصف بها الذات الإلهية هي عين بعضها بعضًا وعين ذاته أيضًا. وأما التوحيد الأفعالي، فالمراد منه أن استناد كل الموجودات ينتهي إلى الله وأنها كلّها فعله.

الفلاسفة والمتكلمين. أما العرفاء، فعندهم مصطلحات أخرى مختلفة. فهم يعتقدون أن العارف والسالك إلى الله، يصل إلى ثلاث مراتب من التوحيد أثناء سيره وسلوكه واكتشافه للحقائق. وهذه المراتب هي على الترتيب: التوحيد الأفعالي، ثم التوحيد الصفاتي، ثم التوحيد الذاتي. والمقصود من التوحيد الأفعالي هو أن العارف يجد أن كل الأفعال هي في حقيقتها فعل الله تعالى، ولا يؤثر أي موجود في عالم الوجود على نحو الاستقلال. وأما التوحيد الصفاتي، فهو مرحلة أعلى، حيث يجد العارف فيها أن كل الصفات الكمالية التي تتصف بها سائر الموجودات، هي في الحقيقة صفات الله الكمالية، ولا يوجد أي موجود يشتمل على صفة كمالية من نفسه. وأما أعلى مراتب العرفان، فهو التوحيد الذاتي، حيث لا يجد العارف فيها أيَّ موجود حقيقي سوى الله تعالى؛ وبعبارة أخرى: لا يوجد موجود مستقل في وجوده إلا الله، وأما سائر الموجودات فهي موجودة بوجود الله، وهي مظاهر وتجليات لوجوده (انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، معارف قرآن: خداشناسى، كيهان شناسى، انسان شناسى، قم: مؤسسه امام خمينى (ره)، ١٣٩١ هـ ش، الصفحات ٨٧ - ٩٧).

وإثبات كل من التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي، مفتقرٌ إلى إثبات مقدّمات عدّة. لذا، سنبحث في تتمّة هذا الدرس في قسم من التوحيد الذاتي فقط - وهو كون الله واحدًا -، ونُثبت في الدرس التالي بساطته وعدم تركّبه - وهو القسم الثاني من التوحيد الذاتي -. وأما التوحيد الصفاتي والأفعالي، فموكولان إلى الدرسين الثاني عشر والثالث عشر إن شاء الله.

٤. واحدية الله

نريد هنا أن نُثبت واحدية الله؛ بمعنى: أن الموجود المستقل واحد فقط. والمراد من واحدية الموجود المستقل هو عدم وجود موجود مستقل آخر؛ وبعبارة أخرى: المراد أنه لا يوجد إلا مصداق واحد فقط لمفهوم «الموجود المستقل». وسنذكر استدلالًا على هذا المدعى يُثبت واحدية الله - بالمعنى الذي ذكرناه -، كما يُثبت أن سائر الموجودات هي عين الربط بهذا الموجود المستقل الواحد.

لو فرضنا أن (س) موجود مستقل، وأن (ي) موجود آخر عين الربط به. بناء على ما تقدّم في السنخية بين العلة الموجِدة ومعلولها، يكون كمال (ي) مأخوذًا من (س)، وبالتالي، يكون (س) واجدًا لكمال (ي)، بل أكمل منه أيضًا. ولو فرضنا الآن (س) موجودًا مستقلًّا، وفرضنا (ز) موجودًا آخر في عرض (س)؛ بمعنى عدم كونه ربطًا بـ (س) بأيّ وجه - لا مباشرة ولا بواسطة -. في هذا الفرض، لا يعنينا بنحو وجود (ز)؛ إذ يمكن أن نفرضه مستقلًّا أو رابطًا. المهم أن لا يكون (ز) ربطًا بـ (س)؛

سواء لم يكن (ز) ربطًا بأي شيء أو كان ربطًا بشيء آخر غير (س). في هذه الحالة، لا يكون كمال (ز) من (س)، بل كماله إمّا من نفسه أو من موجود آخر غير (س). وقد تقدم في بحث السنخية بين العلة الموجدة ومعلولها، أن (س) في هذه الحالة لن يكون واجدًا لكمال (ز). ومن الواضح حينئذ إمكان فرض موجود أكمل من (س) بحيث يكون واجدًا لكمال (ز) أيضًا. فيلزم أن لا يكون (س) - الذي فرضناه موجودًا مستقلًّا - كاملًا مطلقًا؛ لأنه يمكن فرض موجود أكمل منه. والحال، أننا أثبتنا في هذا الدرس كون الموجود المستقل كاملًا مطلقًا بالضرورة. وبالتالي، لمّا فرضنا موجودًا مستقلًّا مثل (س) متحقّقًا، فإننا نستنتج عدم وجود أي موجود مثل (ز)؛ وبعبارة أخرى: نستنتج استحالة وجود أي موجود في عرض هذا الموجود المستقل (س). وهذا بالدقة معناه أن كلّ الموجودات الأخرى تقع في سلسلة العلل في طول موجود مستقل واحد، وتنتهي إلى موجود مستقل واحد. فالموجود المستقل (وهو الله) واحد فقط، ولا يوجد موجود مستقل غيره؛ فلا يوجد موجود رابط لا يكون معلولًا ومخلوقًا له، بل كل المخلوقات هي عين الربط به ومخلوقة له. والصورة المنطقية لخلاصة الاستدلال على القسم الأول من التوحيد - أي الواحدية - هي ما يلي:

١. لو وُجد موجود - رابط أو مستقل - في عرض الموجود المستقل، لَما كان الموجود المستقل واجدًا لكمال هذا الموجود

(الدرس ١٤، الفقرة ٣-١)

٢. لو لم يكن الموجود المستقل واجدًا لكمال موجود ما، فإن هذا الموجود المستقل ليس كاملاً مطلقًا

(بناء على تعريف الكامل المطلق)

٣. فإن وُجد موجود في عرض الموجود المستقل، فإن هذا الموجود المستقل ليس كاملًا مطلقًا

(مُستفادة من ١ و٢)

٤. الموجود المستقل كامل مطلق

(هذا الدرس، الفقرة ٢)

٥. فيستحيل وجود موجود - مستقل أو رابط - في عرض الموجود المستقل

(مُستفادة من ٣ و٤)

∴ الموجود المستقل واحد فقط، وسائر الموجودات واقعة في طوله، وهي عين الربط به.

(مُستفادة من ٥)

خلاصة الدرس

١. كل بُرهان فلسفي على وجود الله، يُثبت صفة لله تعالى تتناسب مع مقتضيات ذلك البرهان.

٢. من خلال إثبات صفة «الكمال المطلق» لله، يمكننا إثبات بعض آخر من صفاته الأصلية، واستنتاج التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي، والإجابة عن أهم الشبهات في هذا المجال.

٣. إن كان الوصف (ألف) ضروريًّا لموصوفاته، فإن أمكن لـ (س) أن يتصف بـ (ألف)، فإن (س) ستكون متصفة بـ (ألف) بالضرورة.

٤. «كون الشيء موجودًا رابطًا» هو وصف ضـروري للموجودات الرابطة؛ فلو أمكن أن يكون الموجود (س) رابطًا، فإنه سيكون بالضرورة رابطًا.

٥. إن لم يكن الموجود (س) كاملًا مطلقًا (أي أمكن فرض موجود أكمل منه)، فإنه يمكن أن يكون رابطًا. وإن أمكن أن يكون رابطًا، فإنه رابط بالضرورة. فيمكن القول: إن لم يكن الموجود (س) كاملًا مطلقًا، فهو رابط بالضرورة.

٦. إن لم يكن الموجود (س) رابطًا (أي كان مستقلًّا)، فإنه كامل مطلق بالضرورة. وبعبارة أخرى: إن وُجد موجود مستقل - وهو موجود -، فإنه سيكون كاملًا مطلقًا بالضرورة. فينتج أن الموجود المستقل كامل مطلق.

٧. ليس الكامل المطلق عبارة عن موجود تكون كمالاته أكثر من سائر الموجودات فقط؛ بل هو الموجود الذي لا يمكن فرض موجود أكمل منه.

٨. التوحيد الذاتي يعني أن الله واحد وبسيط.

٩. المراد من التوحيد الصفاتي أن الصفات التي تتصف بها الذات الإلهية هي عينُ بعضها بعضًا وعينُ ذات الله.

١٠. المراد من التوحيد الأفعالي هو انتهاء استناد كل الموجودات إلى الله وأنها كلها فعله.

١١. إن لم يكن الموجود المستقل واحـدًا، بمعنى أنه يوجد موجود - رابط أو مستقل - في عرضه، فإن الموجود المستقل لن يكون واجدًا لكمال هذا الموجود. وبالتالي، ليس هذا الموجود المستقل كاملًا مطلقًا. والحال أنه قد ثبت بالبرهان أن الموجود المستقل كامل مطلق، فيتّضح أن الموجود المستقل واحد فقط.

١٢. لمّا كان الموجود المستقل واحدًا، كانت سائر الموجودات واقعة في طوله وعين الربط به.

الأسئلة

١. لماذا براهين إثبات الواجب بالذات أو إثبات الموجود المستقل ليست كافية لإثبات سائر صفات الله المذكورة له في النصوص الدينية؟

٢. من خلال المثال، بيّن المراد من الوصف الضروريّ والوصف غير الضروريّ اللذين يتّصف بهما الموصوف.

٣. لماذا وصف الربط - أو «كون الشيء رابطًا» - ضروريّ لموصوفاته؟

٤. لماذا إن أمكن أن يتصف الشيء بوصف ضروري، فإن وُجد هذا الشيء فإنه بالضرورة متصف بهذا الوصف؟

٥. انطلاقًا من السنخية بين العلة الموجدة ومعلولها، ما هي الموجودات التي يمكن أن تكون رابطة؟

٦. ما الفرق بين هذين التعبيرين: «أكمل موجود» و«الموجود الذي لا يمكن فرض أكمل منه»؟

٧. ما المراد من الكامل المطلق؟

٨. عرّف التوحيد وأقسامه.

٩. أثبِت واحدية الله اعتمادًا على وصفه بـ «الكمال المطلق».

١٠. وضّح كيف يمكن أن يكون البرهان المذكور في هذا الدرس على واحدية الله، دالًّا على كون سائر الموجودات مخلوقات لله وعين الربط به.

١١.ألف) في الاستدلال المذكور في هذا الدرس على كون الله كاملًا مطلقًا، استبدل «الرابط» بـ «الممكن بالذات»، و«المستقل» بـ «الواجب بالذات»، ثم أعِدْ كتابة الاستدلال.

ب) لماذا تكون المقدمة الرابعة من هذا الاستدلال الذي كتبته صحيحةً؟

١٢.في الاستدلال المذكور في هذا الدرس على واحدية الله، ضع بدلًا من المقدمة الأولى القضيةَ التالية:

«لو وُجد موجودان مستقلان أو أكثر، لما كان أيّ منهما واجدًا لكمال الآخر».

ألف) أكمِل سائر مقدمات الاستدلال بما يتناسب بنحوٍ منطقيّ مع هذه المقدمة الأولى الجديدة، وأثبِت واحدية الله تعالى.

ب) قارن بين البرهان الذي حصلت عليه بسببِ استبدال المقدمة الأولى بالقضية التي ذكرناها، وبين البرهان المذكور في هذا الدرس، واذكر الفرق بين هذين البرهانَين من حيث النتيجة.

١٣.لو فرضنا أننا نعلم فقط أنّ الموجود المستقل واحد. اذكر برهانًا مستقلًّا يبيّن لنا كون سائر الموجودات هي عين الربط بهذا الموجود المستقل.

مصادر لمزيد من الاطلاع

١. محمد تقي مصباح اليزدي، معارف قـرآن: خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی، الصفحات ٥٦ - ٧٠ و٨٧ - ٩٧.
٢. عبد الرسول عبوديت، فلسفه مقدماتی، الصفحات ٢٨٥ - ٢٨٨.
٣. مرتضى مطهري، معارف اسلامی در آثار شهید مطهری، جمعها: علي الشيرواني، الصفحات ٧٤ و٩٠ - ٩١.



الدرس العاشر:

صفات الله السلبية

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. التمييز بين صفات الله الذاتية والفعلية.
٢. توضيح الفرق بين الصفات السلبية والثبوتية من خلال الاستعانة بالمثال.
٣. إثبات عدم تركّب الله وعدم كونه جسمانيًّا.

لا يليق به الاختلاف ولا الائتلاف وإنما يختلف المتجزّي ويأتلف المتبعَّض، فلا يُقال له مؤتلِف ولا مختلف ... وهو تبارك وتعالى واحد لا يتجزّى ولا يقع عليه العدّ[1].

(١) أحمد بن علي الطبرسي، **الاحتجاج على أهل اللجاج**، الجزء ٢، الصفحة ٣٣٦، عن الإمام الصادق عليه السلام.

المقدمة

تقدم في الدرس السابق أنّ الله كامل مطلق، واعتمدنا على ذلك في إثبات وحدانيّته. أما في هذا الدرس، فنريد أن نستفيد من كل ما تقدّم إثباته لله، لأجل البحث عن صفاته. فسنشير إلى أهم أقسام صفات الله، ثم نبحث عن صفاته السلبية.

١. تقسيم صفات الله

سنقسّم صفات الله لأجل التعرّف أكثر عليها. لذا، سنذكر فيما يلي تقسيمَين لصفات الله تعالى.

١-١. الصفات الذاتية والصفات الفعلية

في البداية، نلاحظ هاتين الجملتين المبيّنتين لبعض صفات الماء:

- الماء مائع

- الماء رافع للعطش.

فـ «الميوعة» و«رفع العطش» وصفان للماء؛ لكن يختلفان في نحو توصيف الماء: فوصف «الميوعة» يدل على صفة الماء الثابتة له ذاتًا وبغضّ النظر عن سائر الموجودات؛ بينما «رفع العطش» وصف للماء عند قياسه إلى الشخص العطشان. وبعبارة أخرى: لو قصرنا النظر على وجود الماء فقط، ولم نلحظ سائر الموجودات، فإننا ننسب له الصفة الأولى - وهي الميوعة -، وأما الوصف الثاني - وهو رفع العطش -، فلا يكفي وجود الماء فقط لنسبته إليه؛ بل نحتاج أيضًا إلى شخص عطشان بحيث يرفع الماء عطشه. ويُسمّى الوصف الأول وصفًا ذاتيًا للماء، والوصف الثاني وصفًا غير ذاتيّ له[1].

وبإمكاننا أن نقسّم صفات الله أيضًا بهذا النحو من التقسيم؛ أي تقسيمها إلى صفات ذاتية وغير ذاتية. فالصفات الذاتية لله هي التي تُنسَب إلى الله دون الحاجة إلى ملاحظة وجود سائر الموجودات. وأما الصفات غير الذاتية، فهي الصفات التي تدل على علاقة الله بسائر الموجودات. وتسمّى الصفات غير الذاتية بـ «الصفات الفعلية» أيضًا.

---

(١) تقدم أن الصفات الذاتية هي الصفات التي لا يتوقف اتصاف الذات بها على وجود موجودات أخرى. نعم، قد يلزمنا فرض شيء آخر لأجل انتزاع مفهوم بعض الصفات الذاتية. وتسمى هذه الصفات الذاتية بالصفات الذاتية ذات الإضافة. فالقدرة مثلًا، هي من الصفات الذاتية ذات الإضافة؛ أي إن القادر هو الشخص القادر على شيء ما. لكنه لا يلزم أن يوجد الشيء المقدور عليه حتى يتصف الشخص بالقدرة. وأما الصفات التي لا نحتاج إلى فرض شيء آخر غير الذات حتى ننتزع مفهومها - كصفة الحياة -، فهي التي تُسمّى بالصفات الذاتية المحضة.

على سبيل المثال، القدرة المطلقة هي من الصفات الذاتية، والرازقية هي من الصفات الفعلية. نعم، قد تُستخدَم بعض الألفاظ للدلالة أحيانًا على صفة ذاتية لله، وأحيانًا أخرى للدلالة على صفة فعلية. مثلًا، لو استعملنا صفة «الخالق» وأردنا بها «القادر على الخلق»، ثم نسبناها إلى الله تعالى، فإننا نكون قد نسبنا إليه صفة ذاتية؛ لأنه يكفي إطلاق وصف «القادر على الخلق» على الله تعالى من خلال ملاحظة وجوده تعالى فقط، ولا حاجة إلى ملاحظة وجود سائر الموجودات. لكن لو استُعمل وصف «الخالق» بمعنى الموجود الذي له رابطة الخلق مع الموجودات الأخرى الموجودة فعلًا بحيث يكون خالقًا لها بالفعل - كما هو ظاهر معنى الخالق -، فإن هذا الوصف يكون وصفًا فعليًّا - طبقًا لتعريف الصفات غير الذاتية أو الفعلية الذي تقدّم -. فيتّضح أن الخالق بمعنى «القادر على الخلق» هو صفة ذاتية لله، وبمعنى «خالق الموجود أو خالق الموجودات الخاصة» هو صفة فعلية - غير ذاتية -.

وثمة مسألة مهمة في الصفات غير الذاتية، وهي أنها لا تدل على خصوصيات نفس الموصوف، بل تبيّن علاقة الموصوف مع أشياء أخرى. ولأجل ذلك، كانت هذه الصفات قابلة للتغير دون أن يطرأ أي تغيير على ذات الموصوف؛ بل في الوقت نفسه الذي يتّصف الموصوف فيه بصفة بالنسبة إلى شيء ما، فإنه بإمكانه أن يتصف بما يقابلها بالنسبة إلى شيء آخر.

ولكي يتضح المطلب أكثر، نلاحظ صفات الشمس غير الذاتية كـ «الطلوع» و«الغروب». فعندما نقول: طلعت الشمس، فإننا لا نريد الحديث عن الشمس نفسها، وبالتالي لا يمكننا أن نستنتج حصول تغيير في ذات الشمس حال طلوعها، بل نريد أن نقول بحدوث علاقة بين الشمس وبين بعض الأشياء الأخرى، كأن يقع قسم محدّد من كوكبنا مقابل الشمس بحيث تكون الشمس هناك قابلة للرؤية. وكذلك الأمر في غروب الشمس، فليس خصوصية لذات الشمس، وبالتالي لا يحدث أي تغيير في ذاتها عندما تغرب؛ بل بمعنى أنها تكون غير قابلة للرؤية بالنسبة لبعض الأشياء كعدم قابليتها للرؤية بالنسبة إلى قسم محدّد من كوكبنا. أضف إلى ذلك أنه عندما تطلع الشمس في مكان ما، فإنها في الوقت نفسه تغرب في مكان آخر. فصحيح أن الطلوع والغروب وصفان يُنسبان للشمس، لكن لمّا كانا وصفَين غير ذاتيَّين، فإنهما لا يدلّاننا على كيفية ذات الموصوف، بل يدلان فقط على كيفية العلاقة بين هذه الذات وبين غيرها.

وهكذا الأمر في صفات الله غير الذاتية حيث تكون منتزَعة من علاقة الله تعالى بسائر الموجودات. على سبيل المثال، عندما نقول إنّ الله تعالى خلق موجودًا آخر، فهذا يدلّنا فقط على علاقة الإيجاد والخلق بين الله وبين ذلك الموجود الآخر، ولا يكشف لنا عن أية خصوصية في ذات الله. وهكذا الأمر عندما نقول إنّ الله رزق موجودًا آخر، فهذا يدلنا على العلاقة الخاصة بين الله وبين الموجود المرزوق ورزقه. والأمر نفسه يجري في «الإحياء» و«الإماتة» و«التدبير» و«العفو» و«الإجابة» ومئات أخرى من الصفات غير الذاتية. فعلى هذا

الأساس، صفات الله غير الذاتية، وبعبارة أخرى: صفاته الفعلية، لا تدل على خصوصيات للذات الإلهية، وبالتالي لا يمكن نسبة خصوصيات هذه الصفات لنفس الموصوف. على سبيل المثال، لو قيل إنّ الله خلق شيئًا ما أو رزقه في زمان ومكان خاصّين، فإنه لا يصح القول بكاشفية هذا الأمر عن اتّصاف الله تعالى بالزمان والمكان. كما يمكن أن لا يخلق الله شيئًا آخر حال خلقه للشيء الأول، أو لا يتوب على شخص آخر حال توبته على الشخص الأول. فصفات الله غير الذاتية أو ما يُعبّر عنها بالصفات الفعلية، تصف العلاقة بين الله وسائر الموجودات، وليست واصفة للذات الإلهية نفسها. وبالتالي، لا يدل تغيّر هذه الصفات وتبدّلها على وجود تغير وتبدّل في ذات الله.

١-٢. الصفات الثبوتية والصفات السلبية

تنقسم الصفات الذاتية بشكل عام إلى قسمَين: الصفات الثبوتية والصفات السلبية. فالصفات الثبوتية هي عبارة عن الصفات التي تدل على ثبوت وصف لموصوفها، بينما تدل الصفات السلبية على سلب وصف عن موصوفها. على سبيل المثال، «الميوعة» هي من صفات الماء الثبوتية، و«عدم الجماد» هو من صفاته السلبية؛ فيمكن القول: الماء مائع وليس بجامد. وأما بالنسبة لله تعالى، فبعض أوصافه ثبوتية وبعضها سلبية. فصفات الله الثبوتية هي الصفات التي تفيد ثبوت وصف لله تعالى، وصفاته السلبية هي الصفات التي تفيد سلب وصف عن الله تعالى. فـ «العلم» و«القدرة» وصفان ثبوتيان لله تعالى، و«عدم الجهل» و«عدم العجز» هما وصفان سلبيان له.

٢. إثبات صفات الله اعتمادًا على كماله المطلق

يمكن لصفة «الكمال المطلق» أن تفتح لنا طريقًا واسعًا للتعرف على صفات الله الذاتية. وقد ثبتت هذه الصفة لله تعالى عندما أثبتنا أنه كامل مطلق؛ وهذا يعني أنه واجد لكل الكمالات الوجودية المفروضة، ولا يشتمل على أي نقص أبدًا. وعلى هذا الأساس، فإن سلب أي مفهوم دالّ على نوع من النقص، يُعدّ من صفات الله السلبية. كما أن كل المفاهيم الدالة على نوع من الحيازة الوجودية، وبعبارة اصطلاحية: الدالة على نوع من الكمال، والتي لا تدل على أي نقص، فهي تقبل الإطلاق على الله تعالى على شكل صفة ثبوتية. وفي هذه الطريقة، لا نحتاج لبراهين مستقلة لإثبات صفات الله السلبية، بل يكفينا التدقيق في هذه المفاهيم حتى نجد دلالتها على نفي نوع من النقص وسلبه. وهكذا الأمر في مقام إثبات صفات الله الثبوتية، لا نحتاج إلى براهين مستقلة، بل يكفينا التدقيق في هذه المفاهيم حتى نجد دلالتها على ثبوت نوع من الكمال وعدم دلالتها على أيّ نقص. وهذه الصفات، هي في الواقع مصاديق لصفة «الكمال المطلق». فعلى سبيل المثال، انطلاقًا من كون الله كاملًا مطلقًا، يمكننا بسهولة أن نستنتج أن له علمًا مطلقًا وقدرة مطلقة واختيارًا مطلقًا، وبالتالي ليس الله جاهلًا ولا عاجزًا ولا مجبورًا. فيتضح أن «الكمال المطلق» صفة مفتاحية للعثور على سائر صفات الله الذاتية. كما يمكن استنتاج بعض صفات الله الفعلية من صفاته الذاتية. على سبيل المثال، «الاختيار المطلق» صفة ذاتية لله يلزم منها أن تكون أفعال الله كلها صادرة على نحو الاختيار، فمثلًا يرزق من يشاء ويعفو عمّن يشاء. فصفة «الكمال المطلق» تفتح

طريقًا واسعًا للتعرف على هذا النوع من الصفات. وتجدر الإشارة إلى أن صفات الله تعالى غير منحصرة بما نذكره في هذا الكتاب، بل ثمة صفات أخرى يمكن إثباتها اعتمادًا على طريقة مشابهة بالتي نستخدمها هنا. كما أنه بعد إثبات حقانية الدين، فإنه يمكن التعرف على سائر صفات الله تعالى من خلال الرجوع إلى النصوص الدينية.

نعم، استلزام بعض الصفات لوجود نقص في موصوفها أو عدم استلزامها ذلك، أمر يحتاج إلى توضيح. كما تجدر الإشارة إلى أن بعض الصفات - كما أشرنا - تكون بمعنًى ما صفات ذاتية، وبمعنى آخر صفات فعلية. ويجب الالتفات أيضًا إلى أنه عندما نثبت بعض الصفات لله تعالى، فإنه تنشأ عندنا بعض التساؤلات التي يجب الإجابة عنها. لذا، سنشير في هذه الأبحاث إلى أهم الصفات الإلهية وسنسعى لإزالة هذه الإبهامات التي تحفّ بها. أما في هذا الدرس، فالبحث منصبّ على أهم صفات الله السلبية.

٣. صفات الله السلبية

تقدمَ أن كل مفهوم دالّ على نقص، يمكن سلبه عن الله تعالى. وبالتالي يُعدّ سلب المفهوم الناقص من صفاته السلبية. فمن خلال الالتفات إلى هذا الأمر، ومن خلال إثبات أن الله عالم مطلق وقادر مطلق، نعلم أنه ليس بجاهل ولا عاجز. كما نسلب عن الله تعالى المفاهيم الدالة على نوع من الكمال والملازمة لنوع من النقص، مثل القدرة المحدودة أو العلم المحدود المُحتاج إلى أدوات ووسائل. ولمّا

كانت هذه الصفات السلبية تقع مباشرة مقابل الصفات الثبوتية، لم نحتج لإفراد بحث مستقلّ لها. لذا، سنبحث فيما يلي عن الصفات التي تكون دلالتها على النقص غير واضحة وبحاجة إلى توضيح.

٣-١. عدم التركيب

سنتعرّض فيما يلي للبحث عن مفهوم «التركيب» كي تتضح دلالته على النقص وعدم انسجامه مع صفة «الوجوب بالذات» أو مع صفة «الكمال المطلق». وبالتالي، تكون الصفات التالية: عدم الكون في مكان، عدم الكون في زمان، عدم كونه جسمًا ولا جسمانيًا، الدالّة على نفي نوع من التركيب، من صفات الله السلبية.

فعندما نقول بتركّب شيء ما، فهذا معناه أنه مشتمل على أجزاء[1]. وهذه الأجزاء: إما أن يكون لها وجود مستقل عن وجود المركّب، أو

---

(١) بشكل عام، ينقسم التركيب أولاً إلى قسمين: تركيب من أجزاء خارجية وتركيب من أجزاء ذهنية. وينقسم التركيب الخارجي إلى تركيب من أجزاء بالقوة وتركيب من أجزاء بالفعل. ومرادنا من التركيب الذهني هو التركيب من الوجود والماهية، الذي يمكن فرضه في الموجودات الممكنة بالذات. فحيث إن الممكن بالذات ليس بضروري الوجود ولا ضروري العدم، أمكن للذهن أن يُلاحظه دون ملاحظة الوجود والعدم. وهذا الملحوظ بقطع النظر عن الوجود والعدم، هو المسمى في الاصطلاح بالماهية. عند ذلك، حتى يصدّق الذهن بوجود هكذا موجود، تراه يركّب مفهوم الوجود مع الماهية، فيقول مثلًا: الإنسان موجود. ومن جهة أخرى، يقول الفلاسفة إن الواجب بالذات، لا ماهية له؛ لأنه ضروري الوجود، فلا يمكن ملاحظته دون الوجود. وطبعًا، في الحكم على وجود الواجب بالذات لا يتركّب مفهومان متباينان؛ بل إن مفهوم الوجود مأخوذ في نفس مفهوم الواجب بالذات. مضافًا إلى أن الماهية تُنتزَع من حدود الوجود، والواجب بالذات موجود غير محدود، فلا ماهية له. لذا، يقولون

أنها كلها موجودة مع المركّب بوجود واحد. وفي الحالة الأولى، يسمى المركّب «مركّبًا من أجـزاء بالفعل»[1]، وفي الحالة الثانية، يسمى المركّب «مركّبًا من أجزاء بالقوة». فعلى سبيل المثال، تركيب خلية الماء من ذرّتَي هايدروجين وذرة أكسيجين، هو تركيب من أجزاء بالفعل، بينما تركيب الخطّ من بعض الخطوط المفترضة، هو تركيب من أجزاء بالقوة.

٣-١-١. عدم تركّب الله من أجزاء بالفعل

نريد أن نثبت فيما يلي عدم تركّب الله تعالى من أجزاء بالفعل، وهذا ما يُصطلح عليه بأنه بسيط. ولأجل ذلك، يكفي الالتفات إلى أن كل موجود مركّب من أجزاء بالفعل، يحتاج في وجوده إلى وجود أجزائه، بحيث لو لم يتحقّق أحد أجزائه، لما تحقّق المركّب ولما وُجِد. فالمركّب من أجزاء بالفعل يحتاج إلى أجزائه. ولا يكون هذا الموجود كاملًا مطلقًا؛ لأنه يمكن فرض موجود أكمل منه بحيث لا يحتاج إلى أجزائه. فيتّضح أن كل موجود مركّب من أجزاء بالفعل، لا يكون كاملًا مطلقًا. والحال أننا أثبتنا فيما سبق أن الله تعالى كامل مطلق. فلا

إنـه لا معنـى للتركيـب الذهنـي فيـما يرتبـط باللـه تعـالى. وقـد اقتصرنـا في هـذا الـدرس عـلى نفـي التركيـب الخارجـي عـن اللـه تعـالى، ولم نتعـرض لنفـي التركيـب الذهنـي؛ لأن التركيـب الذهنـي ليـس تركيبًـا حقيقيًـا وعينيًـا، ولا يـدل بشـكل مبـاشر عـلى نقـص الوجـود، ولأنـه يحتـاج أيضًـا إلى توضيـح مفهـوم الماهيـة ونفـي الماهيـة عـن اللـه تعـالى.

(١) بعـض الفلاسـفة الذيـن لا يقبلـون تراكـب الصـور بالفعـل، يـرون عـدم وجـود مصـداق للتركيـب بالفعـل مـن الأجـزاء. وبالتـالي، ينتفـي بحـث عـدم تركـب اللـه مـن أجـزاء بالفعـل.

يكون الله تعالى مركّبًا من أجزاء بالفعل، فيكون «التركيب من أجزاء بالفعل» من صفات الله السلبية. ويمكن تلخيص هذا الاستدلال بالنقاط التالية:

١. كل موجود مركّب من أجزاء بالفعل، يحتاج في وجوده إلى وجود أجزائه
٢. كل موجود محتاج في وجوده إلى وجود أجزائه، فهو ليس بكامل مطلق
٣. فكل موجود مركب من أجزاء بالفعل، ليس بكامل مطلق
٤. الله كامل مطلق
∴ الله ليس مركّبًا من أجزاء بالفعل.

تأمل: لاحظ نقاط الاستدلال، واكتب مقابل كلّ منها وجه صحتها، كما كنا نفعل ذلك في الاستدلالات السابقة (مثلًا: بديهيّة، أو مُستفادة من دليل سابق).

٣-١-٢. عدم تركّب الله من أجزاء بالقوّة

تقدم أنه ليس لله أجزاء بالفعل. لكن، هل يمكن أن يكون له أجزاء مفروضة وبالقوة؟ فليس وجودُ الأجزاء بالقوة في المركّب منها غيرَ وجود المركّب نفسه؛ لكن يمكن أن نفرض انفصال هذه الأجزاء المفروضة عن بعضها بعضًا، مما يـؤدّي إلى عدم تحقّق المركّب. والامتدادات كلها من هذا القبيل. على سبيل المثال، لو كان لدينا خطّ

طوله متر، فصحيح أنه خطّ واحد لا يشتمل على أجزاء متمايزة عن بعضها بعضًا، إلا أنه بإمكاننا أن نقسمه إلى خطّين منفصلين عن بعضهما بعضًا. وفي هذه الحالة، يزول الخط الأول الذي طوله متر. فالموجود المركّب من أجزاء بالقوة، يمكن أن يُعدم؛ لأنه قابل للقسمة إلى أجزاء مفروضة. أما الله فهو واجب بالذات؛ أي إن وجوده ضروريّ له ولا يمكن أن يُعدم. فلا يكون الله مركّبًا من أجزاء بالقوة. فخلاصة هذا الاستدلال هي على الشكل التالي:

١. الله واجب بالذات ولا يمكن أن يُعدم
٢. كل موجود مركب من أجزاء بالقوة، يمكن أن يُعدم؛ لأنه قابل للقسمة إلى أجزاء مفروضة

∴ ليس الله مركّبا من أجزاء بالقوة.

٣-٢. عدم كون الله زمانيًا أو مكانيًا

تقدم أن لكل امتداد أجزاء بالقوة. وكلّ من الطول والعرض والارتفاع والزمان، هو امتداد؛ أي إنه قابل للقسمة إلى أجزاء. وبالتالي، عندما ينقسم إلى أجزاء، تنعدم صورة الكلّ. وعلى هذا الأساس، كل امتداد من نوع الطول والعرض والارتفاع والزمان، فهو يمكن أن يُعدَم. ومن جهة أخرى، كل شيء له مكان أو زمان، وبحسب المصطلح: كل شيء زمانيّ أو مكانيّ، فإنه مشتمل على طول وعرض وارتفاع، أو على زمان. وقد تقدم إمكان انعدام هذه الامتدادات. فيتّضح أن كل موجود زمانيّ أو مكانيّ، يمكن أن يُعدَم، لإمكان انعدام امتداده. على سبيل المثال،

لو كان لدينا قطعة خشب واحدة طولها متر واحد، إلا أن طول المتر قابل لأن ينقسم، وبالتبع الخشبة نفسها قابلة للانقسام، فيمكن فرض انقسام قطعة الخشب هذه إلى قطعتين أصغر. وفي هذه الحالة، ستزول قطعة الخشب التي طولها متر واحد[1]. وعلى هذا الأساس، تكون قطعة الخشب هذه قابلة للانعدام بسبب إمكان انعدام امتدادها. وكل الموجودات الزمانية والمكانية هي من هذا القبيل؛ فيمكن أن تنعدم بسبب إمكان انعدام امتدادها. أما الله فهو واجب بالذات، ولا يمكن أن ينعدم. وبالتالي، ليس الله موجودًا زمانيًّا أو مكانيًّا. فخلاصة هذا الاستدلال هي على الشكل التالي:

1. الطول والعرض والارتفاع والزمان، امتدادات
2. كل امتداد يمكن أن ينعدم
3. فالطول والعرض والارتفاع والزمان، يمكن أن تنعدم
4. كل موجود مكاني أو زماني، مشتمل على طول وعرض وارتفاع أو على زمان
5. فكل موجود مكاني أو زماني، يمكن أن ينعدم

---

(1) تجدر الإشارة إلى أن مثال قطعة الخشب مثالٌ عرفي؛ لأن ما نراه قطعة خشب بطول متر واحد، ليس له في الحقيقة امتداد متصل؛ بل هو مركب بالفعل من عدد كبير من الجزيئات (المولكولات) والذرات وأجزاء الذرات الواقعة قريبة جدًا من بعضها بعضًا، والتي يبدو لنا أنها تشكل امتدادًا واحدًا. وبالتالي، عندما نقطع هذه الخشبة، فإن المسافة بين هذه الأجزاء الفعلية سوف تزداد، وأما الامتداد الواحد، فهو في الحقيقة لا يتجزأ. وكلما كان لدينا امتداد واحد، فإنه يُعدم حقيقة عند تجزئته، ويُعدَم الجسم الممتدّ بتبعه.

٦. الله واجب بالذات ولا يمكن أن ينعدم

∴ ليس الله موجودًا مكانيًّا أو زمانيًّا.

وعلى هذا الأساس، إن قيل إنّ الله موجود أزليّ وأبديّ؛ فإنه لا يُراد أن زمانه غير متناه وأنه لا بداية لهذا الزمن ولا نهاية؛ بل يُراد إنه لا يشتمل على امتداد زمانيّ أصلًا.

٣-٣. عدم كون الله جسمًا أو جسمانيًّا

من خلال نفي الامتدادات الزمانية والمكانية عن الله، يمكن أن نفهم أن الله تعالى ليس بجسم ولا يشتمل على خصائص الأجسام.

فكل جسم له طول وعرض وارتفاع وزمان؛ وبعبارة أخرى: كل جسم مكانيٌّ وزمانّي. فيتّضح أن الله ليس بجسم. وبيان ذلك بنحو منطقيّ:

١. كل جسم زمانيٌّ ومكاني

٢. ليس الله موجودًا مكانيًّا أو زمانيًّا

∴ ليس الله بجسم.

ومن جهة أخرى، يشتمل الموجود الجسماني على خصائص خاصة بالأجسام؛ أي هو موجود يحتاج في وجوده إلى الجسم. مثلًا، ألوان الأجسام وأشكالها، موجودات جسمانية؛ فتحتاج بالتالي في وجودها إلى الجسم. فليس كل موجود جسماني كاملًا مطلقًا؛ لأنه يمكن فرض موجود أكمل منه وهو الموجود غير المحتاج إلى الجسم. لكن الله

كامل مطلق، فيتّضح أنّه ليس بجسمانيّ. وإليك الشكل المنطقيّ لهذا الاستدلال:

١. كل موجود جسماني محتاج إلى جسم
٢. الموجود المحتاج ليس بكامل مطلق
٣. فكل موجود جسماني ليس بكامل مطلق
٤. الله كامل مطلق
∴ ليس الله بموجود جسمانيّ.

من خلال التدقيق في هذه الأدلـة، يمكن أن نستنتج أن بعض الصفات - كالتركيب (أي الاشتمال على أجزاء) وكون الشيء زمانيًّا أو مكانيًّا أو جسمًا أو جسمانيًّا -، على الرغم من أنها ظاهرة في الاشتمال على شيء، وبحسب المصطلح: تدل على نوع من الكمالات، إلا أنها تدل أيضًا على عدم الاشتمال على شيء آخر، وبالتالي تدل على وجود نقص في موصوفها. ولأجل ذلك، كان نفي هذه الصفات من صفات الله السلبية. على سبيل المثال، لا يمكن للموجود المركّب من أجزاء بالفعل أن يوجد دون وجود أجزائه، ولا يمكن للموجود المركب من أجزاء بالقوة أن يوجد حال تجزئته إلى أجزاء. وعلى الرغم من أن الموجود المشتمل على زمان ومكان أكثر، أكبر من الموجود المشتمل على زمان ومكان أقلّ، إلا أنّه بإمكاننا فرض موجود أكمل منهما، وهو الذي لا يشتمل على زمان ومكان. في الواقع، إن الموجود غير المشتمل على زمان ومكان، لا يقع في الزمان والمكان بنحو منبسط

ومنتشر؛ بل يكون تمام وجوده موجودًا معًا. وبالتالي، يكون أكمل من الموجودات الزمانية والمكانية. والله تعالى هو موجود من هذا القبيل.

٤. النتائج

نشير في ختام هذا الدرس إلى نموذجين من نتائج هذا البحث:

٤-١. عدم وجود علاقة زمانية ومكانية وجسمانية بين الله والموجودات

انطلاقًا من أننا أثبتنا أن الله تعالى ليس بزمانيّ ولا مكانيّ ولا جسمانيّ، يمكننا أن نستنتج عدم وجود علاقة زمانية أو مكانية أو جسمانية بين الله وبين أيّ موجود من الموجودات. فعلى سبيل المثال، صحيح أنّ الله تعالى حاضر في كل زمان ومكان، وبعبارة أخرى: إنّ الله مع كلّ الموجودات الزمانية والمكانية، إلا أنّه لا يشتمل على زمان ومكان. وعلى هذا الأساس، لا يصح القول إنّه كان موجودًا في زمان قبل زمان العالم الجسمانيّ، أو كان موجودًا في زمن وجود العالم الجسمانيّ نفسه. كما لا يصح أن نقول إنّ الله موجود في مكان أعلى من العالم الجسمانيّ، أو إلى جنبه، أو أنه قريب من قسم من العالم الجسمانيّ وبعيد عن قسم آخر، أو أنّه أكبر من سائر الأجسام أو أثقل. كل هذا لا يصحّ، فالله منزّه عن كل هذه الصفات وما يشابهها.

وعلى هذا الأساس، إن قيل إنّ الله مَوجود دائمًا وفي كل مكان، فإنه لا يُراد أن الزمان والمكان ظرفان لوجود الله، وأن وجوده منتشر ومنبسط على كل الأزمنة والأمكنة، فيكون جزء من وجـوده مع

قسم من الموجودات الجسمانية، وجزء آخر منه مع قسم آخر من الموجودات، وجزء ثالث مع قسم ثالث؛ بل المراد أنّ وجوده الذي هو بسيط وغير قابل للتجزئة ولا امتداد له، محيطٌ بكل العوالم والموجودات.

٤-٢. التوحيد الذاتيّ

من خلال نفي تركيب الله، يثبت القسم الثاني من التوحيد الذاتي. إذ تقدم أنّ التوحيد الذاتيّ مشتمل على قسمين: وحدانية الله، وبساطته. وقد أثبتنا في الدرس السابق وحدانيته، ثم أثبتنا في هذا الدرس عدم تركّبه؛ فيثبت بذلك التوحيد الذاتيّ.

خلاصة الدرس

١. تنقسم صفات الله بتقسيم من التقسيمات إلى: ذاتية وغير ذاتية (فعلية). فالصفات الذاتية هي الصفات التي تُنسَب إلى الله دون الحاجة إلى ملاحظة وجود سائر الموجودات، من قبيل: الحياة، وعدم الجهل. وأمّا الصفات غير الذاتية (الفعلية)، فهي الصفات التي تدل على علاقة الله بسائر الموجودات، من قبيل: التدبير والرزق.

٢. تنقسم صفات الله الذاتية إلى قسمين: الصفات الثبوتية والصفات السلبية. أمّا الصفات الثبوتية، فهي الصفات التي تفيد ثبوت وصف لله، من قبيل: العلم والقدرة. وأما الصفات السلبية، فهي التي تفيد سلب وصف عن الله، من قبيل: عدم الجهل وعدم العجز.

٣. تدل الصفات الذاتية الثبوتية على ما تشتمل عليه الذات الإلهية من خصوصيّات. وأما الصفات الذاتية السلبية، فتدلّ على ما لا تشتمل عليه الذات الإلهية من خصوصيّات. هذا فيما يرتبط بالصفات الذاتية، وأما الصفات غير الذاتية (أي الفعلية)، فلا تصف إلّا علاقة الله بسائر الموجودات.

٤. من خلال إثبات صفة «الكمال المطلق» لله تعالى، تثبت سائر الكمالات الوجودية المفروضة له. وعلى هذا الأساس، فإنّ كلّ المفاهيم الدالة على نوع من الكمال وغير المشتملة على أي نقص، يمكن إطلاقها على الله تعالى كصفات ثبوتية. لذا، لا نحتاج إلى براهين مستقلّة لإثبات الصفات الثبوتية.

٥. من خلال إثبات صفة «الكمال المطلق» لله، يثبت سلب كل نقص عنه. وعلى هذا الأساس، فإن سلب كل مفهوم دالّ على نوع من النقص، يُعدّ من صفات الله السلبية. لذا، لا نحتاج إلى براهين مستقلة لإثبات هذه الصفات.

٦. صحيح أن بعض الصفات - مثل: التركيب وكون الشيء زمانيًّا أو مكانيًّا أو جسمًا أو جسمانيًّا - لا تدل بظاهرها على النقص، إلّا أنها تستلزم النقص، فيُعدّ نفيُها من صفات الله السلبية.

٧. ليس الله مركّبًا من أجزاء بالفعل؛ لأن كل موجود مركّب من أجزاء بالفعل، يحتاج في وجوده إلى أجزائه؛ فلا يكون كاملًا مطلقًا. والحال أن الله كامل مطلق.

٨. ليس الله مركبًا من أجزاء بالقوة؛ لأن كل مركب من أجزاء بالقوة يمكن أن ينعدم بسبب قابلية تقسيمه إلى الأجـزاء المفروضة. والحال أن الله واجبٌ بالذات ولا يمكن أن ينعدم.

٩. ليس الله موجودًا زمانيًّا أو مكانيًّا؛ لأن الموجودات الزمانية أو المكانية يمكن أن تنعدم بسبب اشتمالها على امتداد، فتكون مؤلفة من أجزاء بالقوة. والحال أن الله واجبٌ بالذات، ولا يمكن أن ينعدم.

١٠. ليس الله جسمًا؛ لأن كل جسم مكانيٌّ وزمانيّ. والحال أنّ الله ليس بموجود مكانيّ أو زمانيّ.

١١. ليس الله موجودًا جسمانيًّا؛ لأن كلّ موجود جسمانيّ محتاجٌ إلى الجسم، وكل موجود محتاج ليس بكامل مطلق. والحال أن الله كاملٌ مطلق.

١٢.لا توجد علاقة زمانية أو مكانية أو جسمانية بين الله وبين أيّ موجود من الموجودات.

١٣.من خلال إثبات عدم تركّب الله، يثبت القسم الثاني من التوحيد الذاتيّ.

الأسئلة

١. عرّف الصفات الذاتية وغير الذاتية، واذكر مثالًا لكلّ منهما.
٢. عرّف الصفات الثبوتية والسلبية، واذكر مثالًا لكلّ منهما.
٣. ما هو الأمر الذي تصفه الصفات غير الذاتية؟
٤. كيف يمكن الاستفادة من صفة الكمال المطلق لأجل إثبات صفات الله؟
٥. ما المراد من الأجزاء بالفعل والأجزاء بالقوة؟ اذكر مثالًا لكلّ منهما.
٦. لماذا ليس الله مركّبًا من أجزاء بالفعل؟
٧. لماذا ليس الله مركّبًا من أجزاء بالقوة؟
٨. أليس الاشتمال على زمان ومكان وجسم نوعًا من الكمال؟ لماذا إذًا يكون الله فاقدًا لها؟
٩. اذكر ثلاث صفات فعلية لله، بحيث تكون مُستنتَجة من صفاته الذاتية السلبية.
١٠. ما هي الصفات السلبية التي يرتبط بها التوحيد الذاتيّ؟ بيّن ذلك.
١١. اذكر صفة غير «الخالق»، بحيث تكون من جهة صفة ذاتية، ومن جهة أخرى صفة فعلية.
١٢. لو فرضنا أن الصفة «ألف» تدل على نوع كمال موجود في موصوفها، فهل يمكن القول إنّ «ألف» هي بالضرورة صفة من صفات الله الثبوية؟
١٣. لو فرضنا أن الصفة «ب» تدل على نوع نقص في موصوفها، فهل يمكن القول إنّ «نفي ب» هي بالضرورة من صفات الله السلبية؟

مصادر لمزيد من الاطلاع

١. عبد الرسول عبوديت، فلسفه مقدماتی، الصفحات ٣٠١ - ٣٠٤.
٢. مرتضى مطهري، معارف اسلامی در آثار شهید مطهری، جمعه: علي الشيرواني، الصفحات ٩٠ - ٩٨.





الدرس الحادي عشر:

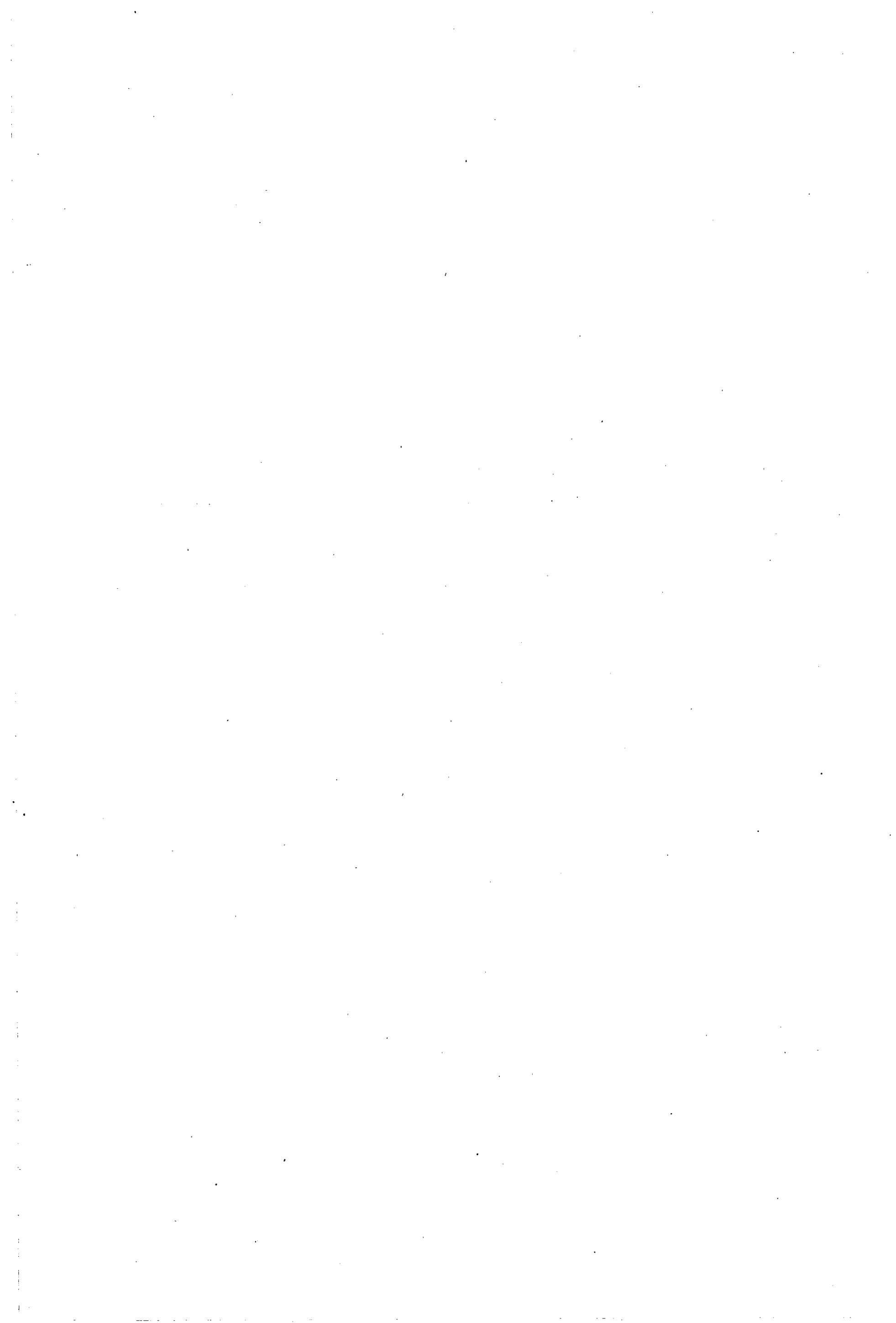
صفات الله الثبوتية (١)

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. إثبات علم الله الذاتيّ بذاته.
٢. بيان علم الله الذاتيّ بغيره.
٣. توضيح المقصود من إرادة الله واختياره.
٤. توضيح الفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية.

ولم يزل عالمًا بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه[1].

(١) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ١، الصفحة ١٠٧، عن الإمام الباقر عليه السلام.



سوف نوضّح في هذا الدرس صفتَي علم الله وإرادته، وهما مستنتجان أيضًا من كمال الله المطلق.

١. العلم

كلّنا يعرف مفهوم العلم والجهل؛ لأننا نعلم الكثير من الأشياء ونجهل كثيرًا منها أيضًا. ومن خلال مقارنة حالتي العلم والجهل في أنفسنا، نفهم أن العلم بشيء ما عبارة عن نوع من امتلاك لهذا الشيء، وأن الجهل به عبارة عن فقدان له. وعلى هذا الأساس، يدل مفهوم العلم على نوع من وجدان شيء، بينما يدل مفهوم الجهل على نوع من الفقدان. وبعبارة فلسفية: العلم نوع من الكمال، والجهل نوع من النقص. وقد تقدم أن كلّ مفهوم يدل على نوع من الكمال ولا يدل على أيّ نقص، فإنّه يمكن إطلاقه على الله تعالى كصفة من صفاته الثبوتية. ولو دققنا في مفهوم العلم، لوجدنا أنه يدل على نوع من الكمال، ولا يدل بذاته على النقص، وإن أمكن أن تكون بعض مصاديقه ممكنة ومحدودة وناقصة، كعلمنا الحادث. ولكي يتّضح عدم وجود أي

نقص في هذا الكمال عند الله تعالى، وأنه تعالى واجد لأعلى مرتبة من هذا الكمال، يكفي أن نضيف مفهوم «المطلق» إلى مفهوم العلم، فتكون النتيجة أن العلم المطلق هو من صفات الله الثبوتية.

والمراد من علم الله المطلق أنه تعالى عالم بكل شيء: يعلم بذاته، وبما كان، وبما هو كائن، وبما سيكون، وبما يستحيل أن يكون. وسنركّز الحديث أكثر على علم الله الذاتي في قسمَيه: علم الله الذاتي بذاته، وعلمه بغيره.

١-١. علمه بذاته

لا شك أن بعض الموجودات تعلم بذاتها من خلال العلم الحضوريّ. على سبيل المثال، نحن - البشر - نعلم بذواتنا بشكل مباشر وبلا واسطة المفاهيم. وعلى هذا الأساس، فإنّ هذا الكمال موجود في الكامل المطلق أيضًا. فيكون الله تعالى أيضًا عالمًا بذاته بالعلم الحضوريّ ودون وساطة المفاهيم. والعلم الحضوريّ بالذات، هو عين وجود الذات، فيكون كاملًا أو ناقصًا بحسب كمال العالِم أو نقصه؛ وبعبارة أخرى: هذا العلم الحضوريّ بالذات قابل للشدّة والضعف. وعلم الله الحضوريّ بذاته كامل وشديد بنحو لا متناه؛ لأنه تعالى كامل مطلق. ولكي يصبح لدينا تصوّر أوضح عن الشدة والضعف في العلم الحضوريّ، نذكر المثال التالي:

لو فرضنا أنّك في غروب يوم فيه ضباب، مررت على طريق لم يسبق أن مررت عليه قبل ذلك، فرأيت شبحًا من بعيد. فصحيح أنك

ترى هذا الشبح، لكن بسبب ضعف النور، لا يمكنك أن تشخّص بشكل صحيح: هل هو شبح صخرة أو شجرة أو حيوان أو إنسان. وعندما تقترب منه قليلًا ويأتيك نور أكثر من هذا الشبح، تشعر بوجود حركة فيه، فتعلم بأنّه ليس شبح صخرة. ثم بعد أن تقترب منه أكثر، تراه بشكل أوضح فتستطيع أن تميّز فيه الغصن والأوراق، فتعلم الآن أن ما تراه هو شجرة.

والعلم الحضوريّ شبيه من هذه الجهة بالرؤية والإبصار. فكلما كان العلم أشدّ وأوضح، كلما أمكن تشخيص خصائص الأشياء وتشخيص صدق المفاهيم على تلك الأشياء. ولأجل ذلك، على الرغم من علم كل إنسان بذاته علمًا حضوريًّا، إلا أن عامة الناس لا يعرفون أن حقيقة وجودهم أمرٌ مجرد وأنه ليس عبارة عن جسدهم فقط. بل لا يستطيع الكثير من الناس أن يُدركوا الاستعدادات الموجودة في داخلهم. لذا، يحتاج الناس إلى العلوم الحصولية لإدراك ذلك، فيستعينون بالتجربة والاستدلال لأجل فهم ذلك. أما لو أصبح وجود الإنسان أكمل بنحو تدريجيّ وصار علمه الحضوريّ بذاته أشد، فإنّ هذه الأمور ستتّضح له أكثر دون الحاجة إلى توسيط العلم الحصوليّ.

وعندما نقول إنّ الله كامل مطلق، وإن علمه الحضوريّ بذاته في غاية الشدة، فإننا نريد أن كل صفاته وخصائص ذاته واضحة له، بل هي بالنسبة له في غاية الوضوح ودون الحاجة إلى توسيط المفاهيم والاستدلالات. وبعبارة بسيطة: الله يعلم ذاته بشكل كامل، بحيث لا يمكن تصوّر علم أكمل منه.

١-٢. علمه بغيره

لعلم الله بغيره معنيان. فتارة يُراد منه علمه تعالى بسائر الموجودات الموجودة. وانطلاقًا من تعريف أنواع الصفات، يكون هذا العلم غير ذاتي؛ أو بعبارة أخرى: يكون علمًا فعليًّا لله تعالى؛ لأنه وصف منتزَع من خلال المقارنة مع الموجودات الأخرى الموجودة بالفعل. ولو لم نلحظ الموجودات الأخرى، فإنه لا يمكننا القول إنّ الله تعالى يعلم بها. لكن في بعض الأحيان يُراد من علم الله بغيره معنى آخر، بحيث يكون العلم على طبق هذا المعنى من صفات الله الذاتية. ولأجل توضيح هذا المعنى، نذكر المثالين التاليين:

- عامة الناس يعرفون الماء؛ إلا أن الكثير من خصوصيات الماء مجهولة بالنسبة إلى أكثر الناس. على سبيل المثال، لا يعلم عامةُ الناس بماذا يرتبط بالدقّة لون الماء وحجمه وسائر خصوصياته. وأما من يعرف الماء بشكل كامل، فإنه يعرف كلّ شيء عنه.
- كلنا نعلم بذواتنا؛ إلا أننا نجهل الكثير من خصوصياتها. على سبيل المثال، لو حصلنا على ثروة ضخمة، فإننا لا نعلم بالدقة كيف ننفقها، أو إننا لا نعلم مدى الألم الذي سنشعر به لو سقط سقف - لا سمح الله - على رؤوسنا، أو أننا لا نعلم مدى صبرنا وتحملنا، أو أننا لا نعلم بالدقة ما الذي نريده في كلّ ظرف من الظروف وما الذي سنفعله. فعدم العلم بهذه الأمور

دليل على أننا لا نعلم أنفسنا بشكل كامل. فلو كنا نعلم أنفسنا بشكل كامل، لعلمنا كل شيء مرتبط بها.

تأمل: انطلاقًا من تعريف العلم الحضوريّ والحصوليّ، هل علم الله الذاتيّ بغيره هو من سنخ العلم الحضوريّ أو العلم الحصوليّ؟

عندما نقول إن الله يعلم بذاته بشكل كامل، فهذا يعني أنه يعلم كل شيء مرتبط بذاته. فهو تعالى يعلم بالدقة الأشياء التي يخلقها، وكيف يخلقها، ويعلم بالأشياء التي لا يخلقها أيضًا. هذا العلم الكامل هو بحيث أنه قبل أن يخلق إنسانًا محدّدًا مثلًا، يعلم خصوصياته الظاهرية والباطنية، وابن من، وكيف سيخلقه، وفي أيّ زمان ومكان سيخلقه. فلو كان علم الله تعالى بذاته كاملًا حقيقة، فإن علمه بمخلوقاته سيكون بحيث يعلم بمخلوقاته قبل خلقها بشكل واضح، بحيث لا تحصل أية إضافة على علمه بعد أن يخلقها. وحيث إنّ كلّ موجود غير الله هو مخلوق له، فإنه تعالى يعلم بكل شيء مرتبط بسائر الموجودات؛ لأنه يعلم كل شيء مرتبط بذاته. وهكذا الأمر بالنسبة للأشياء التي لن تكون موجودة، فإن الله تعالى لن يخلقها. ولمّا كان الله تعالى يعلم كل شيء مرتبط بذاته، فإنه يعلم كل شيء مرتبط بالأشياء التي لن يخلقها والتي لن تكون موجودة. فيتّضح أن علم الله الذاتيّ المطلق مستلزم لعلمه الذاتيّ الكامل بذاته وعلمه الذاتيّ الكامل بغيره.

ويُسمّى علم الله الذاتي بغيره بعلمه قبل الخلق. وهذا ما يمكن أن يكون منشأ لشبهة جبر سائر الفواعل كالإنسان. وهذا ما سوف نتعرّض له ونبحثه في درس آت إن شاء الله.

ومن الواضح أن الله تعالى يعلم بغيره حال وجوده؛ لأنه يعلم بغيره علمًا ذاتيًا. فيكون علم الله تعالى بغيره أثناء وجود هذا الغير، من صفات الله الفعلية - هذا بناء على تعريف أنواع الصفات -، ويكون من آثار علم الله الذاتيّ ونتائجه. ويُطلق على الله تعالى أنّه بصير وسميع، من جهة علمه بالمُبصَرات والمسموعات. لكن هذا لا يعني أنه يحتاج إلى أدوات ووسائط كي يعلم بها، بل إنّه عالم بكلّ ذلك بلا واسطة وعلى نحو العلم الحضوريّ.

٢. الإرادة والاختيار

«الإرادة» لها معانٍ عدة، أهمها معنيان: الأول: اتخاذ القرار، والثاني: الحب والرغبة. وتُستخدَم الإرادة بالمعنى الأول في بعض الموجودات، من قبيل: الحيوان والإنسان. واتخاذ القرار عبارة عن حالة نفسية، يمكن تفسيرها بأنها: عقد العزم على إنجاز فعل محدّد، بعد ملاحظة مختلف جهاته، وازدياد الشوق تجاهه. وعلى هذا الأساس، يجب أن تتحقق قبل اتخاذ القرار أمور عدة من قبيل: التصور، والتصديق بفائدة العمل، والشوق نحو الفعل. ومن الواضح دلالة هذا المعنى على نوع من الكمال، حيث تؤثر إرادة من يتّخذ القرار في العمل. لكن هذا المعنى ملازم لنوع من النقص في الفاعل المتخذ للقرار؛ إذ لا يحصل

هذا الكمال إلا في ظل شروط محددة، ومع عدم توفّرها، يفقد الفاعل هذا الكمال. فلا يمكن أن تكون الإرادة بهذا المعنى منسوبة إلى الله الكامل المطلق. لذا، سنستعمل من الآن فصاعدًا الإرادة في معناها الثاني وهو الحب والرغبة. والحب والرغبة معنيان متقاربان، لذا، سوف نعتبرهما معنى واحدًا. فمن الآن فصاعدًا، سنستعمل الإرادة كمرادف لهذين اللفظين.

ولهذا المعنى من الإرادة استعمالان: استعمال ذاتيّ والآخر غير ذاتيّ. فالمراد من الإرادة الذاتية هو الحب والرغبة في مقام الذات. لكنهما يحتاجان - كالعلم - إلى متعلَّق؛ فدائمًا يتعلق الحب والرغبة بشيء ما. فإن قرّرنا ملاحظتهما كمعنيين ذاتيين، فيجب تفسيرهما بحيث لا يلزم من ملاحظتهما ملاحظةُ وجود شيء آخر غير الذات. فالحب والرغبة الذاتيّان عبارة عن حب الذات ولوازمها والرغبة بهما فقط. وهذا شبيه بما قلناه في العلم الذاتيّ من إنه عبارة عن العلم بالذات ولوازمها. وعندما نتأمل في أنفسنا وما يرتبط بها، نجد أننا بذاتنا نحب أشياء تتناسب مع وجودنا. فنحن بذاتنا نحب وجودنا، كما نحب أيضًا صفاتنا الوجودية، أو ما يسميه الفلاسفة بكمالنا. على سبيل المثال، يحبّ كل الناس أنفسهَم وكونَهم عالمين. بل إن من يرى الأموال والثروات المادية كمالًا له، ويظن أنه يزيد من كماله عندما يزيد من ثروته، فإنه سيحب أمواله. وفي الحقيقة، يُعدّ الحب والرغبة من لوازم العلم بوجود الذات، وبالأشياء المتناسبة مع وجودها[1].

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن المراد من حبّ الذات ولوازمها، هو حبّ الأمور الوجودية لا

ومن جهة أخرى، يلزم من حب الذات والرغبة بها، حب كل ما يُعدّ

العدمية. وعلى هذا الأساس، من ينفر من نفسه، يكن في الحقيقة مبغضًا لنقائصه، وليس لذاته. ولكي يتضح لك أن كل موجود بذاته يحب ذاته، يمكننا أن نستفيد من تحليل منشأ الحب الذي نجده في أنفسنا بالعلم الحضوري. فالحب حاصل عن إدراك ملاءمة شيء مع وجودنا، فكل ما ندرك أنه مناسب لنا فإننا نحبه. وهذا من قبيل أن ندرك مشابهة خصوصيات شيء لنا، أو تلبيته لبعض حاجاتنا، أو إضافته شيئا ما إلى وجودنا، أو تحقيقه أنسًا لنا أو لذة أو ... ومن الواضح أن كل موجود متناسب تمامًا مع ذاته، فإن عرف نفسه فإنه سيدرك هذا التناسب، وبالتالي سوف يحب نفسه. وفي الحقيقة، إن كل موجود عنده قابلية الإدراك، فإنه كما يعلم ذاتًا بذاته، كذلك يعلم أيضًا بسائر الموجودات من خلال علمه بذاته، وكما أنه بذاته يحب نفسه، كذلك يحب سائر الموجودات من خلال حبه لنفسه. وقد وضّح بعض الفلاسفة حب النفس على اساس حب الكمال، وقبِلوا قضية «الكمال بذاته محبوب ومطلوب» اعتمادًا على التأمل الباطني أو على الاستقراء (على سبيل المثال، انظر: فخر الدين الرازي، كتاب النفس والروح وشرح قواهما، تحقيق: الدكتور محمد صغير معصومي، الصفحة ٢٠؛ نفسه، شرح عيون الحكمة، تحقيق: محمد حجازي، الجزء ٣، الصفحة ١٦٧). ويرى بعضهم أن الحب هو إدراك المؤثّر من حيث هو مؤثّر، وإدراك الكمال إنما يوجب حبه لكون الكمال مؤثّرًا (انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح الخواجه نصير الدين الطوسي وشرح الشرح لقطب الدين الرازي، الجزء ٣، الصفحات ٣٥٩ - ٣٦١). فلو قبِلنا أن الوجود كمال، وأنّ الكمال جميل ومطلوب ومحبوب، أمكن أن نستنتج أن العلم بالوجود ملازم لحبه وإرادته. فالعلم بوجود أنفسنا ولوازمه ملازم لحب هذا الوجود ولوازمه وإرادتهما. وكلما كان الموجود أكمل وأجمل ولديه إدراك أفضل للكمال والجمال، كلما كان أكثر محبوبية (لملاحظة استدلال شبيه بهذا، انظر: ابن سينا، المبدأ والمعاد، الصفحتان ١٧ و١٨). ومن خلال الالتفات إلى أن الله كامل مطلق، وأن لديه علمًا كاملًا بذاته، نعلم بأن الله يحب نفسه بنحو كامل ويريدها. وانطلاقًا من أن حب النفس أمر وجودي ونوع من الكمال، يتضح أن كل موجود واجد لكل الكمالات، سيكون واجدًا أيضًا لهذا الكمال، فيثبت أن الله يحب نفسه بشكل كامل ويريدها. ومن جهة أخرى، لمّا كانت سائر الموجودات آثارًا لوجود الله ولوازم له، وكان الله عالما بلوازم وجوده بعلمه الذاتي، يتضح أنه يحب هذه الموجودات ويريدها بنحو متناسب مع كمالها.

من آثارها. فلو كنت تحب الشمس، فإنك لن تحب بعض خصائصها فحسب، بل إن علمت بأن الشمس تسطع، فإنك سوف تحب سطوعها أيضًا. وفي الواقع، إن حب شيء والرغبة به، يلزم منه حبّ كل لوازمه وآثاره والرغبة فيها. وعلى هذا الأساس، من يحب نفسه، فإنه سيحب كل ما يعتقد بأنه من آثارها.

فلنرَ الآن الإرادة الذاتية بمعنى حب الذات ولوازمها والرغبة فيها، هل هي موجودة في الله أم لا؟ نذكّر بأننا أثبتنا فيما مضى كون الله عالمًا مطلقًا، وأنه يعلم بذاته بنحو كامل. وعلى هذا الأساس، يكون حبه لذاته ولوازمها لازمًا لعلمه بذاته وبلوازم وجـوده. فيمكن أن نستنتج أن الله يُحب ذاته وكمالاتها ولوازم وجودها، ويرغب في ذلك بنحو ذاتيّ.

ولا يخفى وضوح معنى حب الذات وكمالاتها والرغبة فيهما. لكن ما هي آثار الله ولوازمه؟ وكيف يرغب الله فيها؟ آثار الله ولوازمه عبارة عن الموجودات المعلولة لله والمخلوقة له. فيتضح أن الله يرغب بمعلولاته ومخلوقاته، مضافًا إلى رغبته بذاته وكمالاتها. وتُعدّ هذه الرغبة والإرادة من صفات الله الذاتية الثبوتية. وقد تقدّم في بحث وحدانية الله، أن كل موجود سوى الله فهو معلول ومخلوق له. فتكون إرادة الله الذاتية شاملة لذاته ولكل ما سواه من موجودات؛ وبعبارة أخرى: إرادة الله الذاتية مطلقة.

وفيما يلي، نقف أكثر عند حب الله لسائر الموجودات والرغبة فيها. وبشكل عام، يمكن فرض صورتين لرغبة شيء بشيء آخر: الأولى:

أن لا تكون هذه الرغبة مؤثرة في وجود الشيء المرغوب فيه. على سبيل المثال، قد تجد من يحب الشمس أو إشعاعها، ويرغب فيهما، إلا أن وجود الشمس أو إشعاعها غير تابع لرغبته؛ فسواء رغب بهما أو لا، تبقى الشمس موجودة وتصدر منها الإشعاعات. الصورة الثانية: أن تكون هذه الرغبة مؤثّرة في الشيء المرغوب فيه، بحيث ينعدم الشيء المرغوب فيه إن لم تتحقق رغبة الراغب. وهذا من قبيل الخطيب وحبه لخطبته، فهو يخطب لأنه يحب ذلك ويرغب فيه؛ فخطبته تابعة لرغبته بحيث لو لم يرغب فلن يخطب. وتُسمى الصورة الثانية من الرغبة بموجود آخر بـ «الاختيار»، ويُسمّى هذا الموجود الآخر بـ «الفعل الاختياريّ».

فالاختيار عبارة عن الرغبة بشيء آخر بحيث تكون الرغبة مؤثّرة في وجود المرغوب فيه. ومن الواضح أن الاختيار نوع من الكمال؛ فالشخص الذي تؤثر رغبته في وجود شيء آخر، يكون أكملَ من الشخص الذي ليس لديه رغبة، أو لديه رغبة لكن غير مؤثرة في وجود المرغوب فيه. وحيث إن الله تعالى واجد للكمال المطلق، فإن رغبته بالنسبة إلى سائر الموجودات هي من هذا القبيل، وتكون شاملة لكل الموجودات الأخرى. وعلى هذا الأساس، يرغب الله في سائر الموجودات بحيث تكون رغبته مؤثرة في وجودها؛ فلا يمكن أن تتحقق هذه الموجودات دون تحقق رغبته؛ أي يكون وجودها باختياره، وتكون هذه الموجودات عبارة عن فعل الله الاختياريّ. وبعبارة أخرى: إن الله بذاته هو بنحو يتعلّق وجود أي موجود آخر برغبته وإرادته. وهذا ما نسمّيه بـ «الاختيار الذاتيّ».

نعم، كما أن للعلم بالغير معنى ذاتيًّا ومعنى غير ذاتيّ، كذلك حب الغير والرغبة فيه لهما معنيان: ذاتيّ وغير ذاتيّ. أما الاختيار غير الذاتي، فيتعلق بسائر الموجودات أثناء وجودها. وبعبارة أخرى: عندما نلاحظ رغبة الله تعالى بالنسبة إلى سائر الموجودات أثناء وجودها، فإننا نقول: يرغب - أو يريد - الله بهذه الموجودات أثناء وجودها، وهي موجودة بسبب هذه الرغبة. وهـذا ما يُسمى بـ «الاختيار الفعليّ». فيتّضح أنه بإمكاننا إثبات وصف الاختيار الفعليّ اعتمادًا على وصف الاختيار الذاتيّ.

٢-١. الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية

تقدم أن إرادة الله بالنسبة إلى سائر الموجودات مؤثرةٌ في وجودها، ويُسمى هذا النوع من الرغبة بالاختيار. وتُسمى الإرادة بمعنى الاختيار بـ «الإرادة التكوينية» من جهة تأثيرها في وجود الموجودات الأخرى وتكوينها.

فلو فرضنا موجودًا قد وُجد بواسطة اختيار الله وإرادته التكوينية، ومشتملًا على اختيار، فكل فعل قابل للتحقق بواسطة هذا الموجود - بغضّ النظر عن كونه يريد هذا الفعل أو لا يريده -، إما يريده الله أو لا يريده. فلو أراد الله تحقّق هذا الفعل وأحب ذلك، بغضّ النظر عن رغبة هذا الموجود، فإنه بإمكانه أن يطلب منه تحقيق هذا الفعل من خلال إصدار تكليف أو قانون. في هذه الحال، يُقال إنّ هذا الفعل متعلِق بإرادة الله التشريعية. على سبيل المثال، بغضّ النظر عن إمكان

فعل الإنسان للعدل أو الظلم بإرادته، فإن الله يريده أن يمارس العدل. فيُقال في هذا المثال إنّ إرادة الله التشريعية تعلقت بصدور العدل من الإنسان، لا بصدور الظلم. فمعنى الإرادة التشريعية هو حب تحقق الفعل من فاعل مختار آخر - بغضّ النظر عن رغبة هذا الفاعل المختار -، بحيث يُطلَب ذلك منه بواسطة التكليف ووضع القانون.

خلاصة الدرس

١. الله عالم مطلق؛ لأن العلم نوع من الكمال، والجهل نوع من النقص، وكل مفهوم دالّ على نوع من الكمال وغير دال على أي نقص، فإنه يمكن إطلاقه على الله تعالى كصفة من صفاته الذاتية الثبوتية. وعلى هذا الأساس، يكون العلم المطلق من صفات الله الذاتية الثبوتية.

٢. علم الله الحضوريّ بذاته مطلق وفي غاية الشدة، بمعنى أن تمام صفاته وخصائصه واضحة له في غاية الوضوح دون الحاجة إلى توسط المفاهيم والاستدلالات.

٣. المراد من علم الله بغيره أنه يعلم بالدقة: بما يخلق، وكيف يخلق، وبما لا يخلق؛ لأنه تعالى عالم بذاته بشكل كامل، فيعلم بكل ما يرتبط بها.

٤. لمّا كان الله بذاته عالمًا بكل ما سواه، فإنه يعلم بسائر الموجودات أثناء وجودها أيضًا. ويكون هذا العلم من صفات الله الفعلية ومن لوازم علمه الذاتيّ.

٥. تُستعمَل «الإرادة» في معنيين على الأقل، هما: اتخاذ القرار، والحب والرغبة.

٦. صحيح أن اتخاذ القرار يدل على نوع من الكمال، إلا أنه ملازم للنقص؛ لأنه مشروط بشروط وظروف خاصة. وعلى هذا الأساس، لا يصح إطلاق الإرادة بمعنى اتخاذ القرار على الله الكامل المطلق.

٧. يحب الله ذاتَه ولـوازمَ وجوده، ويريد كل ذلك بنحو ذاتي؛ لأن حبه لذاته ولوازمها ورغبته فيها، هي من لوازم علمه بذاته وبلوازم وجوده.

٨. إن الله بذاته هو بنحو يتعلق وجـود أي موجود آخر برغبته وإرادته. وهذا ما نسمّيه بـ «الاختيار الذاتي».

٩. يمكن إثبات «الاختيار الفعلي» على أساس صفة «الاختيار الذاتي»؛ بمعنى تعلق كل الموجودات أثناء وجودها بإرادة الله.

١٠.تُسمى الإرادة بمعنى الاختيار بـ «الإرادة التكوينية» بسبب تأثيرها في تكوين سائر الموجودات.

١١.الإرادة التشريعية هي حب تحقق الفعل من فاعل مختار آخر - بغضّ النظر عن رغبة هذا الفاعل المختار -، بحيث يُطلَب ذلك منه بواسطة التكليف ووضع القانون.

الأسئلة

١. أثبت صفات الله الذاتية التالية من خلال الاستفادة من صفة «الكمال المطلق»:
   ١) العلم المطلق
   ٢) الإرادة المطلقة
   ٣) الاختيار المطلق
٢. وضّح علم الله الكامل بذاته.
٣. وضّح علم الله الذاتي بغيره.
٤. كيف يثبت علم الله الفعلي بغيره؟
٥. لماذا لا يصح إطلاق الإرادة بمعنى اتخاذ القرار على الله تعالى؟
٦. ما هي الأمور التي تشملها إرادة الله الذاتية؟ بيّن ذلك.
٧. ما معنى الاختيار؟
٨. بيّن الفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية مستعينًا بمثال.
٩. هل علم الله بالمفاهيم الموجودة في ذهننا حضوريّ أم حصوليّ؟
١٠. من خلال التدقيق في معنى الإرادة الفعلية، لو قام شخص بعمل يحبه الله أو قام بعمل يبغضه الله، فهل يحصل أي تغيير في الله؟ بناء عليه، ما معنى رضا الله وغضبه؟
١١. من خلال التدقيق في معنى الإرادة التكوينية والتشريعية، هل إرادة التشريع ووضع القوانين هي إرادة تكوينية أم تشريعية؟ بيّن ذلك.

مصادر لمزيد من المطالعة

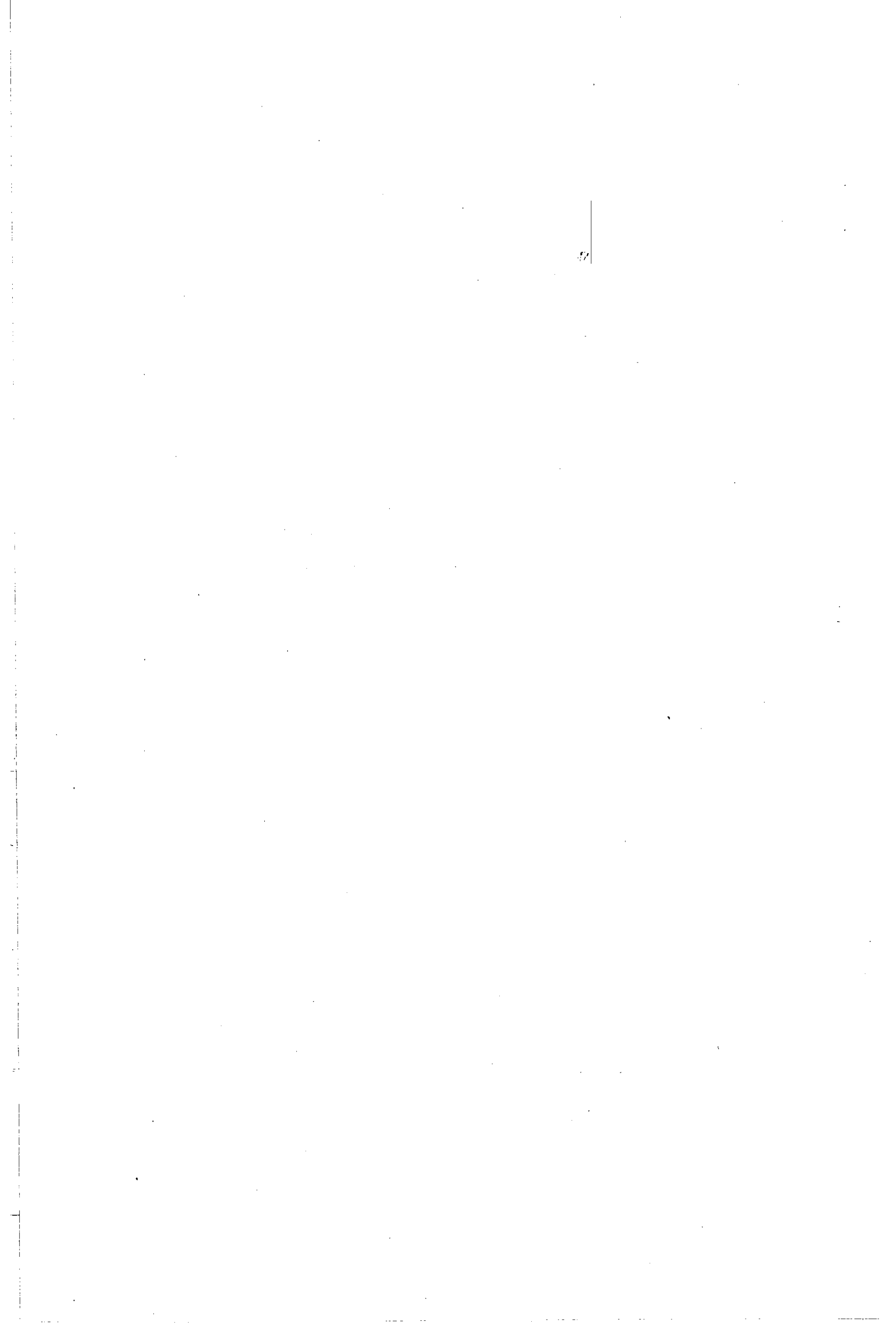
١. محمد تقي مصباح اليزدي، مجموعة آثار (مشكات)، ٣/١ (آموزش فلسفه)، الجزء ٢، الدرسان ٦٦ و٦٧.



الدرس الثاني عشر:
صفات الله الثبوتية (٢)

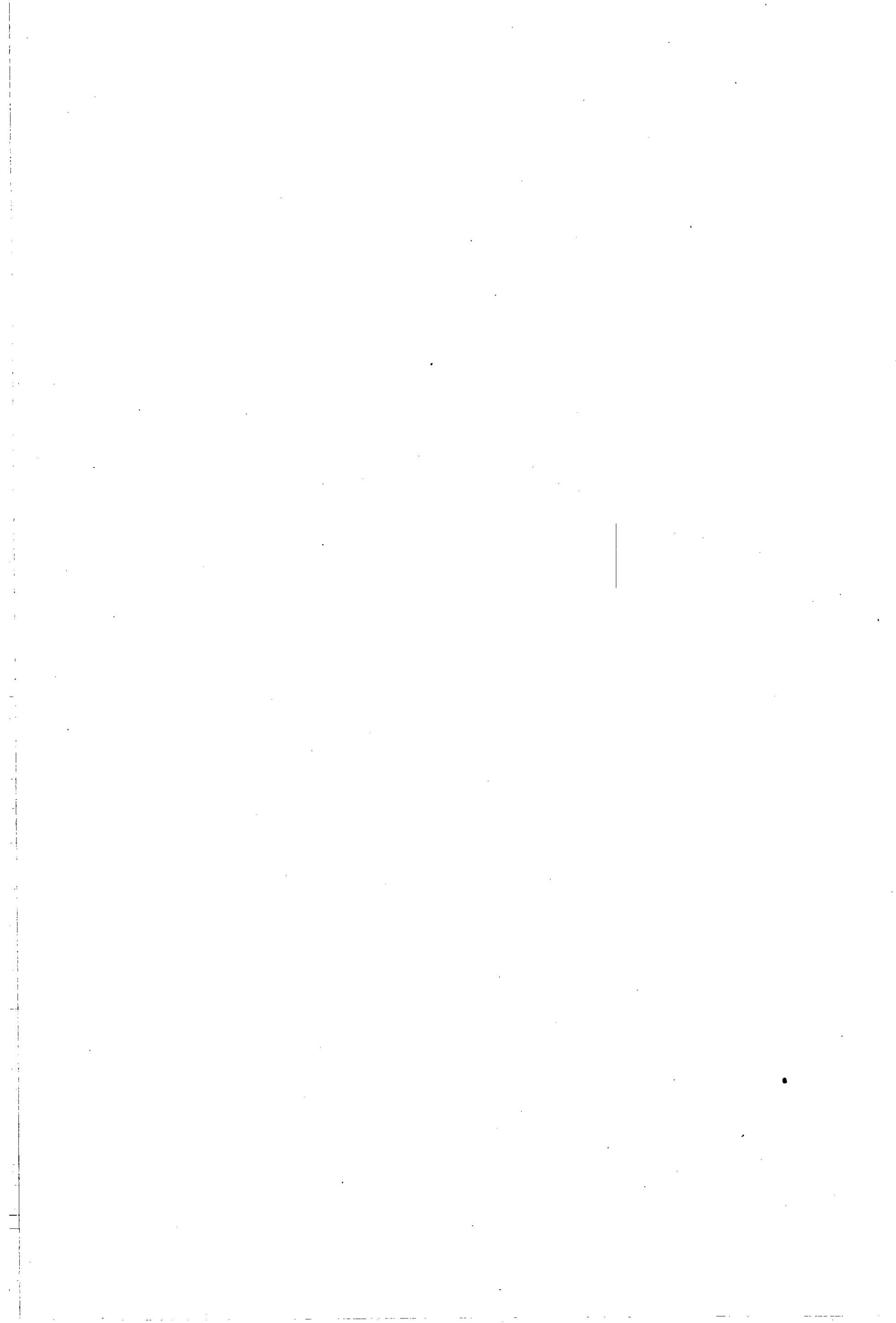
يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. توضيح معنى قدرة الله.
٢. إثبات قدرة الله المطلقة.
٣. الإجابة عن الشبهات المرتبطة بقدرة الله.
٤. بيان المقصود من حياة الله المطلقة اعتمادًا على تحليل معنى الحياة.
٥. بيان معنى التوحيد الصفاتيّ وإثباته.



وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة[1].

(١) محمد بن الحسين الشريف الرضي، **نهج البلاغة**، الجملة الأولى من الخطبة الأولى لأمير المؤمنين علي عليه السلام.



سوف نبحث في هذا الدرس عن صفتَين ثبوتيّتَين لله تعالى، هما: القدرة والحياة؛ ثم نُثبت التوحيد الصفاتيّ في نهاية هذا الدرس.

١. القدرة

عندما يشتمل الفاعل على السنخية اللازمة لإنجاز فعل محدّد، نقول إنّ لديه قوة إنجازه. فالشمس تقدر أن تضيء الأرض، ويقدر الماء أن يوفّر الرطوبة اللازمة لنموّ النباتات و... ولو كان لدى الفاعل علم واختيار، مضافًا إلى السنخية اللازمة لإنجاز الفعل، فإنه يُستفاد حينئذ من لفظة «القدرة»، فيقولون: هذا الفاعل قادر على إنجاز ذاك الفعل. ومن الواضح أن قوة إنجاز أي فعل عبارةٌ عن نوع كمالٍ للفاعل. وأما لو كان لدى هذا الفاعل علم واختيار بفعله، مضافًا إلى قوة إنجازه، فلا يخفى أنه أكمل من الفاعل الذي ليس لديه ذلك. وحيث إن الله كامل مطلق، أمكن القول إن لديه القوة اللازمة لإنجاز أي فعل، مضافًا إلى امتلاكه العلم والاختيار. فيتّضح أن الله «قادر مطلق». ولا يلزم أن نفرض وجود

الموجودات الأخرى حتى نتصور القدرة؛ فتكون القدرة المطلقة من صفات الله الذاتية.

١-١. شبهتان على قدرة الله والإجابة عنهما

يوجد بعض الشبهات التي طُرحت فيما يرتبط بقدرة الله المطلقة. وسنكتفي فيما يلي بعرض شبهتَين منها وبيان جوابهما. الشبهة الأولى معروفة، ومفادها: هل يقدر الله أن يخلق إلهًا آخر؟ أو هل يقدر الله أن يخلق صخرة لا يقدر على رفعها؟ هل عند الله مثل هذه القدرة أم لا؟ يبدو أن الإجابة عن هذه الأسئلة بالإثبات أو بالنفي لا تتلاءم مع الأمور التي أثبتناها لله تعالى.

وللإجابة عن هذه الشبهة، لا بد أولًا من التدقيق في معنى «القدرة». فقد قلنا إنّ مفهومي القدرة والاستطاعة يدلّان على وجود السنخية اللازمة في الفاعل حتى يُنجز الفعل المحدّد. فقد فُرض في استعمال هذه الكلمات، بغضّ النظر عن خصائص الفاعل، تحقق سائر الشرائط اللازمة لوجود هذا الفعل. لذا، إن لم تتحقق هذه الشرائط، لا يُقال بعدم قدرة الفاعل على إنجاز هذا الفعل. على سبيل المثال، لو قلنا إنّ عليًّا يقدر أن يرفع أثقال المئة كيلوغرام، فمعناه أنه لو كانت هذه الأثقال تحت اختياره وتصرّفه، فإنه يمكنه أن يرفعها. فإن لم تكن هذه الأثقال موجودة أصلًا، لا يُقال بعدم قدرة عليّ على رفعها. وهكذا الأمر عندما نقول إنّ حسنًا يقدر أن يحلّ أية مسألة رياضية، فهذا معناه أنه يقدر أن يحل كل مسألة رياضية قابلة للحل. فإن لم يجد

حسن عددًا صحيحًا واقعًا بين العددين ٣ و٤، بحيث يكون أصغر من ٤ وأكبر من ٣، فلا يُقال إنه لم يقدر أن يحلّ هذه المسألة. وباختصار نقول: مفهوم القدرة يُستخدَم في الأمور القابلة للتحقّق بغضّ النظر عن قدرة الفاعل وقوته. وعلى هذا الأساس، القادر على فعل محدد هو الشخص الذي يقدر أن يُنجز هذا الفعل الذي يكون قابلًا للتحقّق بغضّ النظر عن إرادة القادر، وغير القادر على فعل محدّد هو الشخص الذي لا يستطيع إنجاز هذا الفعل الذي يكون قابلًا للتحقّق بغضّ النظر عن إرادة القادر. وبالتالي، لا تتعلق القدرة والعجز بالأمور الممتنعة. إذا اتّضح ذلك، نقول إن وجود إله آخر ووجود صخرة لا يقدر الله رفعها، لهما أمران محالان؛ لأن الأول لا ينسجم مع وحدانية الله التي أثبتناها، والثاني لا ينسجم مع قدرة الله المطلقة. فلو سئلنا: «هل يقدر الله أن يخلق إلهًا آخر أو لا؟ أو هل يقدر الله أن يخلق صخرة لا يقدر أن يرفعها أو لا؟»، لقلنا في مقام الجواب: لا شيء منهما؛ لأن لفظ القدرة والعجز لا يُستعملان في الأمور المحالة. وهذا السؤال شبيه بالسؤال التالي: هل الحائط أعمى أو بصير؟ والجواب: لا شيء منهما؛ إذ يُستعمَل العمى والبصر في الموجودات التي يمكن فرض الإبصار فيها. وفي الحقيقة، إن هذا السؤال المرتبط بقدرة الله غير صحيح، وناشئ عن الخطأ في استعمال كلمة «القدرة»[1]. فقد ظن السائل أن

---

(١) العدم والملكة هما مفهومان، أحدهما نفي للآخر، ويُشترط لإطلاقهما على شيء ما أن يكون هذا الشيء قابلًا للاتصاف بهما - أي له شأنية الاتصاف بهما -. فإذا كان الشيء قابلًا للإبصار، كان إما بصيرًا أو أعمى. وأما الأشياء التي ليس لها شأنية الإبصار، كالحائط، فإنها لا تتصف بالعمى ولا بالبصر. وهكذا الأمر فيما نحن فيه، فالأشياء

هذه الكلمة تُستعمَل حتى في مورد عدم توفر الشرائط الأخرى لتحقّق الفعل، وبالتالي تدل على نقص في الفاعل!

وأما الشبهة الثانية، فمفادها: كيف يمكن أن نقبل قدرة الله المطلقة واستطاعته القيام بأي فعل ممكن، على الرغم من وجود الكثير من الأمور التي تكون بذاتها قابلة للتحقق بغضّ النظر عن إرادة الله، ومع ذلك لا يفعلها الله أبدًا؟ على سبيل المثال، نعلم بأن الله تعالى لم يوحِ لكل البشر، كما أن كل أتباع الأديان يعتقدون بأن الله لن يُدخل جميع الناس إلى جهنم. أوليس معنى ذلك أن الله لا يستطيع القيام بهذه الأمور؟

والجواب عن ذلك يتّضح من خلال التدقيق في مفهوم القدرة. فنحن نعلم أن الفاعل القادر، مختارٌ أيضًا. فالفعل يتحقق عندما تتوفرّ سائر شروطه اللازمة مضافًا إلى إرادة الفاعل لتحقيقه وإنجازه. وعلى هذا الأساس، عندما تتوفر الشروط الخارجية لتحقق الفعل، يمكن للفاعل القادر أن يقوم بالفعل وينجزه ويمكنه أن لا يقوم به. فيتضح أن القدرة على فعل محدّد، لا تستلزم بالضرورة إنجاز الفاعل لهذا الفعل. وهذا من قبيل من يقدر على رفع الأثقال، لكنه لم يرفعها. وعلى هذا الأساس، لا ملازمة بين قدرة الله على كل شيء، وبين

التي لها قابلية تَعلُّقِ قدرة الفاعل بها، تكون بالنسبة إلى الفاعل إما مقدورة أو لا، ويكون الفاعل بالنسبة إليها إما قادرًا أو عاجزًا. وأما الأمور الممتنعة، فليس لها هذه الشأنية والقابلية، فلا تكون بالنسبة لأي فاعل مقدورةً ولا غير مقدورة، كما لا يكون أي فاعل بالنسبة إليها قادرًا ولا عاجزًا.

ضرورة فعله لهذه الأشياء وإيجادها. وبالتالي، يوجد الكثير من الأمور المقدورة لله، ومع ذلك لا تتحقق بسبب عدم إرادة الله تحقيقها.

ففرق بين مفهوم «العلم» و«القدرة» و«الاختيار». أما مفهوم العلم، فيمكن أن يتعلق بالواجب بالذات والممكن بالذات والممتنع بالذات؛ فالعلم بالواجب له معنى، وكذلك العلم بالممكن والعلم بالممتنع لهما معنى. وأما مفهوم القدرة، فلا يتعلق إلا بالأمور الممكنة بالذات، إذ لا معنى للقدرة على الأمر الممتنع بالذات. وأما مفهوم الاختيار، فلا يتعلق أيضًا إلا بالأمور الممكنة بالذات، فيدل على أن هذه الأمور تابعة لإرادة الفاعل في وجودها أو عدم وجودها. وعلم الله مطلق، فيتعلق بكلّ ما يمكن أن يتعلق به العلم. وقدرة الله مطلقة أيضًا، فتتعلق بكل ما يمكن أن تتعلق به القدرة. واختيار الله مطلق أيضًا، فيتعلق بكل الأمور الممكنة؛ لأن الممكنات تابعة لإرادة الله في وجودها، فيتحقق منها ما يريده الله، وما لا يريده منها لا يتحقق. وأما الحديث عن ملاك إرادة الله وأيّ الأمور التي يريدها وأيّها لا، فموكول للدرس الرابع عشر إن شاء الله.

٢. الحياة

تارة يُستعمَل مفهوم الحياة في الموجودات النامية، فيشمل النبات والحيوان، وتارة أخرى يختص بالموجودات الشاعرة والعالمة والتي يمكنها أن تقوم بالأفعال على أساس الاختيار، فلا يكون بهذا الإطلاق شاملًا للنبات. وبعبارة أخرى: طبقًا للمعنى الثاني، يُسمى الموجود

العالم المختار القادر بـ «الحي»؛ فإذا زالت هذه الصفات، صار هذا الموجود «فاقدًا للحياة» أو «ميتًا».

ومن الواضح أن المعنى الأول محتفّ بنوع من النقص؛ لأن الموجود النامي قابل للتغيّر، فيكون على الأقل غير كامل في بعض حالات وجوده، بينما الله كامل مطلق، فلا يكون ناقصًا في أية حالة من الحالات حتى يتكامل أكثر بواسطة النمو. وأما الحياة بالمعنى الثاني، فصحيح أنها تُطلَق على الإنسان والحيوان المشتملَين على حياة محدودة فيموتان بعدها، إلا أن مفهوم الحياة بذاته لا يدل على المحدودية. فهو كمفهوم العلم الذي يُطلق على كثير من الموجودات المحتفّة بالنقص، على الرغم من عدم دلالة هذا المفهوم نفسه على أيّ نقص من النقائص.

وبعد إثبات العلم المطلق والقدرة المطلقة والاختيار المطلق لله تعالى، يتّضح ثبوت كمال الحياة له دائمًا. فتكون الحياة المطلقة من صفات الله الذاتية الثبوتية.

ونذكّر مرة أخرى بعدم انحصار صفات الله فيما ذكرناه؛ لكننا نكتفي في هذا الدرس بهذا المقدار من الصفات الثبوتية، ونحوّل دفّة البحث إلى كيفية وجود صفات الله الكمالية.

٣. التوحيد الصفاتيّ

تعرّفنا إلى الآن على بعض صفات الله الذاتية الثبوتية، من قبيل: العلم الذاتيّ والإرادة الذاتية والقدرة والحياة. ويدل كلّ وصف منها على

كمال من كمالات الله تعالى؛ لذا، تُسمّى هذه الصفات بصفات الله الكمالية.

ومن الواضح أن هذه الأوصاف متغايرة فيما بينها بلحاظ المفهوم. فعلى سبيل المثال، مفهوم «العلم» غير مفهوم «القدرة». لكنه لا يعني تركّب ذات الله من أكثر من موجود؛ بحيث يكون مثلًا قسم منه علمًا، وقسم آخر إرادة، وقسم ثالث قدرة، وقسم رابع حياة؛ بل هذه الصفات كلها موجودة بوجود واحد وهو ذات الله البسيطة. ولتوضيح هذه المسألة، نبيّن أنه لا ملازمة دائمًا بين تعدّد المفاهيم وتعدّد الموجودات، فتعدد المفاهيم لا يدل دائمًا على تعدد الموجودات، ثم نُثبت أن صفات الله الكمالية، أي صفات الله الذاتية الثبوتية، هي من هذا السنخ.

فاستعمال مفاهيم متعدّدة فيما يرتبط بأمور موجودة، يدل في بعض الأحيان على تعدّد الموجودات. على سبيل المثال، لو كنا نعلم اشتمال هذه الحديقة على ورد وشجر، فهذا يعني أننا نعلم بوجود موجودَين فيها على الأقل. لكن لا ملازمة دائمًا بين استعمال المفاهيم المتعددة فيما يرتبط بالأمور الموجودة، وبين دلالتها دائمًا على تعدد الموجودات. مثلًا، لو لاحظنا وردة في هذه الحديقة، فإننا نقول عنها: «وردة»، و«موجودة»، و«واحدة». وهذه ثلاثة مفاهيم مختلفة؛ لكنها تدل على موجود واحد فقط. فلا يوجد إلى جنب الوردة الموجودة موجود آخر هو «الموجودية» وموجود ثالث هو «الوحدة». فموجودية الوردة ووحدتها هما عين الوردة، وليسا شيئًا مغايرًا لها.

إذا اتضح ما تقدم، نلاحظ الآن صفات الله الكمالية. فكل مفهوم منها مغاير لمفهوم الآخر، ويدل كلّ منها على نوع من كمالات الله تعالى. لكن في الحقيقة، ليس لهذه الصفات وجود غير وجود الله، بل هي عين وجوده وليست غيره. ولإثبات هذا المدّعى، نستفيد من برهان الخلف؛ أي نفرض أولًا مغايرة هذه الصفات لله، ثم نبيّن استلزام هذا الفرض للتناقض.

فلنرمز بـ (ألف) إلى وصف ما من أوصاف الله الذاتية الثبوتية. وبعبارة أخرى: نفرض (ألف) إحدى صفات الله الكمالية. لمّا ثبت أن الله كامل مطلق، وواجد لكل الصفات الكمالية، عُلِم أن (ألف) موجود. ومن جهة أخرى، نعلم أن كل موجود إما واجب بالذات أو واجب بالغير. فلو فرضنا أن وجود (ألف) مغاير لوجود الله، فإنه سيلزم التناقض، سواء كان (ألف) واجبًا بالذات أو واجبًا بالغير. فينتج فساد كون وجود (ألف) مغايرًا لوجود الله.

فإن كان (ألف) واجبًا بالذات، وكان له وجود غيرَ وجود الله؛ فهذا يعني تعدد الواجب بالذات. والحال أننا أثبتنا بدليل وحدانية الله - فيما تقدم - كون الواجب بالذات واحدًا. وأما إن كان (ألف) واجبًا بالغير، فهذا يعني أنه مخلوق لله. وفي هذه الحالة ستكون ذات الله فاقدة له، وهو إحدى الصفات الكمالية. فهذا يعني فقدان الذات الإلهية لإحدى الصفات الكمالية. وهذا لا يتلاءم أولًا مع كمال الله المطلق، وثانيًا ينافي قانون السنخية؛ لأننا فرضنا أن الموجودَ الفاقد لكمالٍ ما علةٌ موجِدة لهذا الكمال. فيظهر مما تقدم لزوم التناقض فيما

لو فرضنا وجود مغايرة بين وجود إحدى صفات الله الكمالية وبين وجود الله. فينتج بطلان فرضنا. فيلزم أن نقبل بعدم وجود مغايرة وجودية بين صفات الله الكمالية (صفاته الذاتية الثبوتية) وبين الله. فتكون هذه الصفات عينَ الله، وليست شيئًا غيرَه. والبيان المنطقيّ لهذا الاستدلال هو التالي:

١. (ألف) وصف كماليّ، وموجود
٢. كل موجود إمّا واجب بالذات أو واجب بالغير
٣. فـ (ألف) إما واجب بالذات أو واجب بالغير
٤. إن كان وجود (ألف) واجبًا بالذات ومغايرًا لله، فإنه يلزم تعدد الواجب بالذات
٥. ليس الواجب بالذات متعددًا
٦. فإما أن يكون وجود (ألف) غيرَ مغاير لله أو يكون واجبًا بالغير
٧. إن كان (ألف) واجبًا بالغير، يلزم فقدان الله لكمال (ألف)، فلا يكون الله كاملًا مطلقًا ولا يوجد سنخية بينه وبين معلوله
٨. الله كامل مطلق وله سنخية مع معلوله
٩. فليس (ألف) واجبًا بالغير

∴ ليس وجود (ألف) مغايرًا لله.

وانطلاقًا من عينية الصفات الذاتية الثبوتية للذات الإلهية، نستنتج عينية هذه الصفات لبعضها بعضًا؛ فلا يكون وجود أحدها مغايرًا لوجود الآخر. وعلى هذا الأساس، على الرغم من التغاير المفهوميّ بين الصفات الذاتية فيما بينها - كالعلم الذاتيّ والإرادة الذاتية والقدرة

والحياة - وبينها وبين موصوفها، إلا أنها غير متغايرة وجودًا فيما بينها، بل وجود كلّ منها هو عين وجود الصفة الأخـرى. ويُطلق مصطلح «التوحيد الصفاتيّ» على عينية صفات الله الكمالية لبعضها بعضًا وعينيتها للذات الإلهية. فنخلص إلى ثبوت التوحيد الصفاتي انطلاقًا من كيفية وجود صفات الله الكمالية.

خلاصة الدرس

١. القدرة المطلقة هي من صفات الله الذاتية؛ بمعنى أن لديه القوة الكافية لإنجاز أي فعل ممكن، عن علم واختيار أيضًا.
٢. تدل القدرة - وعدم القدرة - على وجود سنخية - أو عدم وجود سنخية - بين الفاعل والفعل. وتُستعمَل القدرة في المورد الذي تتوفر فيه سائر شروط تحقق الفعل. وعلى هذا الأساس، لا تتعلق القدرة بالأمور الممتنعة.
٣. تُطلَق الحياة في بعض الأحيان على الموجودات النامية - وهي التي لا يكون وجودها كاملًا في بعض الحالات -. فلا تُطلَق بهذا المعنى على الله الكامل المطلق.
٤. في بعض الأحيان، تختص الحياة بالموجودات العالمة المختارة القادرة. وبالتالي، من خلال إثبات علم الله المطلق واختياره المطلق وقدرته المطلقة، تثبت كمال الحياة له. فتثبت الحياة له بنحو مطلق كصفة ذاتية ثبوتية.
٥. صفات الله الكمالية متعددة مفهومًا، لكن وجودها عينُ وجود الله، وليس وجودًا مغايرًا له. كما أن هذه الصفات هي عين بعضها بعضًا وجودًا، وليس لكل منها وجود مغاير للآخر. ويُطلق مصطلح «التوحيد الصفاتيّ» على عينية صفات الله الكمالية لبعضها بعضًا وعينيّتها للذات الإلهية.

الأسئلة

١. بيّن معنى القوة والقدرة.
٢. أثبِت قدرة الله المطلقة مستعينًا بصفة «الكمال المطلق».
٣. هل يقدر الله أن يخلق إلهًا آخر؟ بيّن ذلك.
٤. كيف يكون الله قادرًا مطلقًا على الرغم من عدم قيامه بالكثير من الأفعال؟
٥. للحياة معنيان: اذكرهما، وبيّن بأيّ معنى يصحّ إطلاق الحياة المطلقة على الله تعالى، ثم أثبِت اتّصاف الله بها.
٦. أيّ طائفة من الصفات التالية هي صفات كمالية لله تعالى: الصفات الفعلية أو الصفات السلبية، أو الصفات الذاتية الثبوتية؟ بيّن ذلك.
٧. وضّح المقصود من التوحيد الصفاتيّ.
٨. أثبِت أن صفات الله الذاتية الثبوتية هي عين وجوده.
٩. لاحظ السؤالين التاليَين:
   ١) هل يستطيع الله أن يظلم؟
   ٢) هل يمكن لله أن يظلم؟

من خلال التدقيق في كلمتَي «يستطيع» و«يمكن»، بيّن الفرق بين هذين السؤالين، ثم أجب عن كلّ منهما.

١٠. اذكر مثالًا آخر، غير الذي ذُكر في الكتاب، تبيّن فيه مفاهيم متعدّدة تشير إلى موجود واحد، واذكر مثالًا أيضًا للمفاهيم المتعدّدة التي تشير إلى موجودات متعدّدة.

مصادر لمزيد من الاطلاع

١. محمد تقي مصباح اليزدي، مجموعة آثار (مشكات)، ٣/١ (آموزش فلسفه)، الجزء ٢، الدرس ٦٦.



الدرس الثالث عشر:

صفات الله الفعلية (١)

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. إثبات الصفات الإلهية التالية: الخالقية والربوبية والمالكية والألوهية.
٢. توضيح الفرق بين الربوبية التكوينية والتشريعية.
٣. بيان المقصود من القضاء والقدر الإلهيّين، وإثباتهما.
٤. توضيح صفتَي الكلام والصدق.
٥. تعريف التوحيد الأفعالي وإثباته.
٦. الإجابة عن شبهة نسبة الأفعال القبيحة إلى الله تعالى.

﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾[1]

---

(١) سورة غافر: الآية ٦٢.



بعد أن بحثنا عن صفات الله الثبوتية والسلبية، نتعرّف في هذا الدرس على صفات الله الفعلية التالية: الخالقية، الربوبية، المالكية، الألوهية، القضاء والقدر، الكلام والصدق. ونتعرّض في طيات البحث لإثبات التوحيد الأفعاليّ، ثم نذكر شبهة مرتبطة به ونجيب عنها.

١. الخالقية

الخالقية هي بمعنى الفاعلية وإفاضة الوجود. لذا يسمّى الله الموجِد خالقًا. وقد أثبتنا في الدرس التاسع توحيد الله تعالى، وأشرنا إلى أن سائر الموجودات مخلوقةٌ لله. وعلى هذا الأساس، تكون خالقيةُ الله تعالى شاملةً للمخلوقات كافة، وتكون «الخالقية المطلقة» له تعالى. وتنتزع الخالقية بشكل عام من علاقة وجودية تتحقق حين وجود المخلوق والمعلول؛ أي تُنتزَع الخالقية من الربط نفسه ذي الطرف الواحد الذي يكون عين وجود المعلول والمخلوق. ومن خلال الالتفات إلى هذا المعنى، تكون الخالقية من صفات فعل الله تعالى، وتشير إلى العلاقة الوجودية لسائر الموجودات معه تعالى.

ومن جهة أخرى، يمكننا النظر إلى خالقية الله تعالى من حيث كونها قدرته على الخلق. حينئذ ترجع إلى صفة القدرة التي هي من صفاته الذاتية؛ لأننا لا نحتاج إلى ملاحظة وجود المخلوقات حتى ننسبها إلى الله تعالى.

١-١. التوحيد الأفعاليّ

ذكرنا أن الله خالق كلّ شيء، وأن كلّ موجود - سوى الله - فهو ربط به. وبعبارة أخرى: الله هو الفاعل والموجِد لكل الموجودات، فتكون سائر الموجودات فعله تعالى. وهذا ما يسمّى بـ «التوحيد الأفعاليّ».

ومن الواضح أن فعل سائر الموجودات هو من ضمن الأشياء الموجودة، فيكون الله تعالى موجِدها وخالقها. وبالتالي، يكون التوحيد الأفعالي شاملًا لأفعال سائر الموجودات أيضًا؛ أي إن الله تعالى فاعل لأفعال سائر الموجودات، فتكون هذه الأفعال فعلًا له أيضًا.

١-٢. شبهة مرتبطة بالتوحيد الأفعاليّ والإجابة عليها

من الشبهات التي يمكن أن تُذكَر في مجال التوحيد الأفعاليّ شبهة مفادها: إذا قبلنا بأنّ الفاعل النهائيّ لأفعال سائر الموجودات هو الله تعالى، فإنّ مرتكب الذنوب أو الأفعال القبيحة الصادرة من بعض الناس سوف يكون اللهَ تعالى بطريقة غير مباشرة. فلو قبلنا بالتوحيد الأفعالي، لزم أن نقبل بكون الله تعالى، المنزّه عن كل عيب ونقص، مرتكبًا للذنوب وللأفعال القبيحة!

لكن نقول: على الرغم من أن الله تعالى هو حقيقة فاعل لكل الأفعال، إلا أنه منزّه عن ارتكاب الذنوب والأفعال القبيحة. ولبيان ذلك، لا بد أوّلًا من الالتفات إلى أن المفاهيم التي نطلقها على الأمور المختلفة تنقسم إلى قسمين: القسم الأول: هو المفاهيم التي عندما نستعملها يكون نظرنا مقصورًا على الشيء نفسه وليس على علاقته بالأمور الأخرى، كمفهوم «التفاحة» مثلًا، والقسم الثاني: هو المفاهيم التي عندما نستعملها يكون مصبّ نظرنا على العلاقة بين هذا الشيء والأمور الأخرى كمفهوم «العلة». فتُطلق مفاهيم القسم الأول دائمًا على الشيء نفسه مع قطع النظر عن الأمور الأخرى، أما مفاهيم القسم الثاني فإنها تطلق فقط على الشيء لأجل العلاقة التي ذكرناها. ولأجل ذلك، فإن الشيء الذي يكون تفاحة، فهو تفاحة بغضّ النظر عن سائر الأمور، أما الشيء الذي يكون علة، فيمكن في الوقت نفسه أن يكون معلولًا بالنسبة إلى شيء آخر[1].

---

(١) تُسمى المجموعة الأولى بالمفاهيم النفسية، والمجموعة الثانية بالمفاهيم النسبية. وقد يُتوهّم أن المفهوم النفسي هو الصفة الذاتية نفسها والمفهوم النسبي هو نفسه الصفة غير الذاتية، لذا نُلفت إلى الفرق بينهما. فأولًا: مقسم الصفات الذاتية وغير الذاتية هو الصفات فقط، وأما مقسم المفاهيم النفسية والنسبية، فهو المفهوم مطلقًا وليس خصوص الصفات. وعلى هذا الأساس، يمكن أن يوجد مفهوم ليس من الصفات الذاتية ولا من الصفات غير الذاتية. مثلًا، مفهوم «التفاح» مفهوم نفسي، لكنه ليس من الصفات الذاتية ولا غير الذاتية. وثانيًا: تقدّم في الدرس العاشر أنه يمكن للصفات الذاتية أن تكون محضة أو ذات إضافة. وحيث إن صفات ذات الإضافة هي من المفاهيم النسبية، أمكن أن تكون الصفات الذاتية نفسية أو نسبية. على سبيل المثال، «الحياة» و«القدرة» من الصفات الذاتية، غير أن الحياة مفهوم نفسي والقدرة مفهوم نسبي.

والآن نقول إنّ مفهوم «الذنب»، و«السيّئ» و«القبيح»، هي مثل مفهوم «العلة»، بحيث تنتزع من علاقة الأفعال مع أمور أخرى، ولا تُبيِّن كيفة هذه الأفعال بغضّ النظر عن مقارنتها بأمور أخرى. وإنه وإن لم يكن عندنا مجال لتوضيح كيفية انتزاع هذه المفاهيم، لكن على نحو الإشارة نقول: يُطلَق مفهوم «الذنب» على الفعل الصادر من الشخص الذي يخالف بفعله أوامر الله تعالى أو إرادته. وأما «السيّئ» و«القبيح»، فيُطلقان على الفعل غير المناسب للكمال الحقيقيّ للفاعل.

وانطلاقًا مما تقدّم، نقول إنّه بناء على التوحيد الأفعاليّ، يكون كلّ من الإنسان المذنب والله تعالى فاعلًا لهذه الأفعال - بطريقة مباشرة وغير مباشرة -، إلا أنها تُسمّى بـ «الذنوب» حال نسبتها إلى فاعلها الذي يخالف أوامر الله تعالى فقط، فلا تكون ذنوبًا بنحو مطلق. كما أنها تُسمّى بـ «القبيحة» و«السيّئة» فقط عندما تؤدّي إلى نقص وانحدار وجوديّ في فاعلها، لا أنّها «قبيحة» و«سيئة» بنحو مطلق. فلأجل ذلك، الإنسان المذنب هو الذي يخالف أوامـر الله تعالى، ويكون فعله هذا قبيحًا وسيئًا بالنسبة إليه لأنه يؤدّي إلى ابتعاده عن كماله - الذي هو القرب من الله تعالى -.

ولتقريب المسألة إلى الذهن، نقول: تصوَّر في ذهنك إنسانًا مختارًا أقدم بملء إرادته على تناول طعام مسموم، مع علمه بذلك، فمات. فصحيح أنّ الفاعل الموجِد لهذا الفعل هو الإنسان الذهنيّ وأنتَ أيضًا - الذي أوجد ذلك الإنسان الذهنيّ في الذهن -، إلّا أنّ الذي يستحقّ

اللوم هو الذي أقدم على هذا الفعل وأضرّ نفسه مع علمه بذلك وليس أنت. ولأجل ذلك، يكون هذا الفعل بالنسبة إليه قبيحًا وغير مقبول، وليس الأمر كذلك بالنسبة إليك. بل لو أوجدتَ هذه الصورة الذهنية لأجل هدف معقول، لكان هذا الفعل حسنًا بالنسبة إليك. وعلى هذا الأساس، حيث إنّ أفعال الله تعالى كلّها تتناسب مع كماله الوجوديّ ولها هدف معقول، فإنها تُعَدّ حسنة بالنسبة إليه تعالى. أمّا فيما يرتبط بهدف الأفعال الإلهية وكونها معقولة، فهذا ما سيوافيك الحديث عنه في الدرس القادم إن شاء الله.

تأمّل: من خلال التدقيق في الجواب عن الشبهة السابقة، وبناء على التوحيد الأفعاليّ، اذكر كيف يمكن أن لا يتّصف الله تعالى بالكذب إذا قال شخص كلامًا كاذبًا، ولا يتّصف بالحركة فيما لو صدرت من شخص ما؟

وتجدر الإشارة إلى أنه قد يُتوهّم بسبب التوحيد الأفعالي أنّ كل فاعل - ومنه الإنسان - مجبور في أفعاله. وهذا ما سوف نجيب عنه في الدرس الأخير إن شاء الله.

٢. الربوبية

المراد من الربوبية هو تدبير أمور المخلوقات. وتدبير موجودٍ ما عبارة عن إدارته وتربيته؛ وبعبارة أخرى: عبارة عن تأمين حاجاته وتهيئة كل

الشروط اللازمة لوصوله إلى الهدف المنشود من خلقته. وتشمل هذه الشروط كيفية خلق هذا الموجود، وخلق سائر الموجودات المرتبطة به وتنظيم العلاقات فيما بينهما.

فعلى سبيل المثال، يشمل تدبير الإنسان تهيئة كل الشروط اللازمة لإمكان وجوده وبقائه. فقد خلق الله تعالى الأرض بحيث يستطيع الإنسان أن يحيا فيها، وخلق الماء والهواء والحيوان والنبات تلبية لحاجاته المتنوعة. كما خلق تعالى بدن الإنسان بحيث يتكيّف مع هذه الشروط ويتمكن من الاستفادة منها. فهكذا نجد أن الربوبية الإلهية ترجع إلى الخالقية؛ لأن خلق موجود ما يسلتزم إيجاد كل شؤونه الوجودية وإيجاد الموجودات المؤثرة في وجوده والتي تؤمن حاجاته أيضًا.

وبما أن الله تعالى خالق كل شيء، وموجِد كل الموجودات مع تمام شؤونها الوجودية، فإن ربوبيتَه مطلقةٌ وشاملة لكل الموجودات. وهذا ما يُصطلح عليه بالربوبية الإلهية المطلقة. وهي لا تنافي أن تقوم الموجودات بنفسها بتهيئة الشرائط اللازمة لبعض شؤونها الوجودية أو شؤون غيرها من الموجودات، طالما أنها لا تقوم بذلك على نحو الاستقلال. فيكون مرجع تدبير كل موجود في النهاية إلى التدبير الإلهي، فيكون ذاك التدبير في طول التدبير الإلهي. وعلى هذا الأساس، يكون الربّ المستقلّ هو الله تعالى فقط.

ومن جهة أخرى، فإن تدبير موجود ما وربوبيته، يشملان شؤونًا متعددة. على سبيل المثال، رزْق الإنسان هو من تدبير الله تعالى



وربوبيته؛ فقد خلق الله موجودات تؤمن حاجات الإنسان الغذائية وجعلها في متناول يده. كما جعله عالمًا بهذه الحاجة وطالبًا لها، وعلّمه كيفية تلبيتها إمّا غريزيًّا أو اكتسابيًّا، وخلق بدنه بطريقة يقدر معها على هضم الغذاء وجذبه. ولأجل هدايته، هيأ له كل الشروط الوجودية التي تمكّنه من اختيار مسير حياته بوعي وإرادة. كما أعدّ الشرائط الخارجية ونظّمها بطريقة يتمكن من خلالها الإنسان اكتساب الوعي والاستفادة من ذلك للوصول إلى هدفه. وبذلك تكون هداية الإنسان أيضًا واقعة تحت تدبير الله وربوبيته. مضافًا إلى ذلك، فقد دبّر الله تعالى حياة الإنسان بحيث يحييه مرة أخرى بعد الموت ليبدأ حياة جديدة تتناسب مع المسير الذي اختاره في الدنيا. فالحياة بعد الموت أيضًا من تدبير الله تعالى وربوبيته. ولو دقّقنا النظر، لوجدنا أن الكثير من صفات الله الفعلية مرجعها إلى الربوبية؛ كما أن مرجع الربوبية إلى الخالقية. فعلى سبيل المثال، تشمل ربوبية الله تعالى للإنسان جهات عدّة، من قبيل: الرازقية، والهداية، والإحياء. وبالتالي، فإن الربوبية الإلهية عبارة عن التنسيق في خلق الموجودات من أجل تأمين حاجاتها كلها لأجل الوصول إلى الهدف النهائي المطلوب من خلقتها. وأما تلبية بعض الحاجات الخاصة، فهي من خلال صفة فعلية تكون مصداقًا أو شأنًا من شؤون صفة الربوبية العامة.

٢-١. الربوبية التكوينية والتشريعية

تارة تكون ربوبية الله تعالى بالنسبة إلى الموجودات بلا توسط اختيارها الواعي - أي الصادر عن علم -، من قبيل: ربوبيته تعالى

بالنسبة إلى السماوات والأرض، والجمادات ، والنباتات، والحيوانات وبعض شؤون حياة الإنسان - كبعض الخصائص الوراثية التي لا أثر لاختيار الإنسان فيها -، فتكون ربوبية الله تعالى في هذه الموارد تكوينية بحتة.

وتــارة أخــرى، يكون لله تعالى نــوع تدبير آخــر بالنسبة إلى الموجودات التي تفعل عن علم واختيار، كالإنسان، فيرشدهم إلى الطريق الموصِل للسعادة من خلال إرسال الرسل والكتُب السماوية وما شابه. فتحصل هذه الربوبية من خلال تشريع القوانين والأحكام لأجل الهداية إلى السعادة والكمال. ويُصطلح على هذا النوع من الربوبية بالربوبية التشريعية.

وقد تقدم أن الربّ المستقلّ هو الله تعالى فقط، وأما تدبير سائر الموجودات فيكون في طول تدبيره. وعلى هذا الأســاس، لا يكون أحد مستقلًا عن الله تعالى في الربوبية التشريعية، فحقّ التشريع الاستقلاليّ منحصر به تعالى. فلو أراد شخص أن يضع قانونًا مُلزِمًا للآخرين، فلا بدّ من كونه مأذونًا من الله تعالى[1].

٣. المالكية

المالكية هي نوع تسلّط على شيء. وهذا التسلط إمّا أن يكون حقيقيًّا وتكوينيًّا، أو اعتباريًّا. فعلى سبيل المثال، تسلّط الإنسان على قواه

---

(١) سيوافيك توضيح هذا المطلب في كتاب فلسفة الحقوق إن شاء الله.

وأعضائه، والذي بفضله تكون له القدرة على التصرّف بها، هو عبارة عن مالكيته الحقيقية والتكوينية بالنسبة إليها. وأما تسلّط المالك على بعض الأمـوال اعتمادًا على القانون المشرَّع، بحيث لا يجوز لأحد التصرف في هذه الأموال دون إذنه، فهذا ما يسمّى بالمالكية الاعتبارية لهذا الشخص بالنسبة إلى أمواله.

وتُعدّ مالكية الله تعالى بالنسبة إلى سائر الموجودات، إحدى نتائج الخالقية والربوبية والاختيار والإرادة المطلقة الإلهية. إذ تدل هذه الصفات على شمول اختيار الله وسلطته على كل شيء، فيكون مالكًا حقيقيًّا وتكوينيًّا لها. ومن خلال الالتفات إلى وقوع اختيار سائر الموجودات وسلطتها في طول الاختيار والسلطة الإلهية، تكون مالكيتها التكوينية في طول مالكيته تعالى. وبالتالي، تكون مالكيته التكوينية مطلقة أيضًا.

ومن جهة أخرى، أحد شؤون الربوبية التشريعية هو كون الله تعالى الوحيد الـذي يجوز له بنحو مستقلّ وضع قوانين تسمح بالتصرف ببعض الموجودات وتمنع عن التصرف ببعضها الآخر. وفي المقابل، لا يحق لأحد أن يحدد لله تعالى الموارد التي يجوز له أن يتصرف فيها أو التي لا يجوز له ذلك فيها. وعلى هذا الأساس، تكون مالكية الله التشريعية أيضًا مطلقة؛ بمعنى أنه لا يحتاج إلى إجازة أحد للتصرف في أي شيء. أما المالكية التشريعية لأي شخص آخر، فهي في طول مالكيته تعالى؛ بمعنى أنه لا يجوز لأحد التصرف في أي شيء دون إذنه تعالى.

٤. الألوهية

تطلق كلمة «إله» على من يستحقّ العبادة. ومعنى عبادةِ موجودٍ ما هو إظهار الخضوع المطلق والطاعة المحضة لأوامره ونواهيه، بحيث يكون هذا الخضوع مستقلًّا وغير ناشئ عن الخضوع لشخص آخر وامتثال أوامره. ومن خلال الالتفات إلى ربوبية الله التشريعية - أي كونه تعالى الوحيد الذي له حق تشريع القوانين اللازمة لهداية الإنسان -، يُعلَم بذلك أنّه الوحيد الذي يستحقّ العبادة. فتكون الألوهية من الصفات الفعلية المنتزعة من العلاقة بين الله تعالى والمخلوقات، من جهة كونه مستحقًّا لعبادتهم.

٥. القضاء والقدر

يُعدّ القضاء والقدر[١] من صفات الله الفعلية. ولتوضيحهما، نرى لزوم الشروع بتوضيح المصير. فالمصير المرتبط بموجود ما، هو عبارة عن

---

(١) تستعمل كلمة «القدر» بمعنى المقدار، و«التقدير» قياس الشيء وجعله على مقدار. وتستعمل كلمة «القضاء» بمعنى الإتمام والإيصال إلى النهاية، وتُستعمَل بمعنى الحكم أيضًا (الذي هو نوع أيضًا من الإيصال إلى النهاية). وقد يُستعمل القضاء والقدر أحيانًا كمترادفين ويُقصَد منهما «المصير».
والمراد من التقدير الإلهيّ هو أن الله تعالى يؤمّن لأية ظاهرة المقاديرَ الكمية والكيفية والزمانية والمكانية الخاصة التي تتحقق بسبب مجموعة من العلل والأسباب التدريجية. وأما القضاء الإلهي، فالمراد منه وصول الظاهرة إلى المرحلة النهائية والحتمية بعد توفّر مقدماتها وأسبابها وشرائطها. وعلى أساس هذا التفسير، تكون مرحلة التقدير سابقة على مرحلة القضاء، ومشتملة على مراتب تدريجية وحاوية للمقدمات القريبة والمتوسطة والبعيدة، وتتغير بتغير بعض الأسباب والشرائط... وأما مرحلة القضاء، فهي مرحلة دفعية ومرتبطة بتوفّر كل الأسباب

الكميّة والكيفيّة وسائر الخصائص؛ وبعبارة عامة: هو نحو وجود هذا الموجود في مراحله المختلفة وفي عاقبته أيضًا. ومن الواضح أنه يمكننا أن نفرض لبعض الموجودات كمياتٍ وكيفياتٍ وأنحاءَ وجودٍ متعددةً، في مراحلهم المختلفة وعاقبتهم. فعلى سبيل المثال، يمكن فرض شخص كان يزن سبعين كيلوغرامًا نهار السبت، وذهب لملاقاة صديقه، وفرح كثيرًا و...، كما يمكننا أن نفرض فروضًا أخرى بدلًا من هذه الفروض. ويمكننا أيضًا أن نفرض أنه مات ميتة طبيعية، كما يمكننا أن نفرض أنه مات بسبب حادث سيارة أو استُشهد في الجبهة، ويمكن أن يكون في الآخرة من أهل الجنة أو من أهل النار. فكل واحد من هذه الفروض الممكنة والمرتبطة بنحو وجود هذا الشخص في مراحل وجوده المختلفة وفي عاقبته، تُسمّى بـ «مصيره». ومن المعلوم أنه لا يتحقّق إلا فرض واحد من هذه الفروض وهو الذي تكون علته التامة متحقّقة. وبالتالي، لا يوجد إلا مصير واحد يتّصف بالضرورة والحتمية. وعلى هذا الأساس، تُسمى العلاقة بين مصير الموجود وبين الله تعالى بـ «القضاء والقدر الإلهيّين»، التي سنعبّر عنها في هذا البحث بـ «القضاء والقدر» مراعاة للاختصار.

والشرائط، وتكون حتمية وغير قابلة للتغيير ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (سورة **آل عمران**: الآية ٤٧).

وقد ذكرنا آنفًا، أنه يمكن أن يُستعمل القضاء والقدر كمترادفين، فحينئذ يمكن تقسيمهما إلى: الحتميّ وغير الحتميّ. وعلى هذا يُحمل ما ورد في الروايات والأدعية من تغير القضاء بسبب الصدقة أو البرّ بالوالدين أو صلة الرحم أو الدعاء أو غير ذلك (محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش عقايد، الدرس التاسع عشر).

ومن جهة أخرى، نعلم بأنّ الله تعالى يعلم بغير ذاته علمًا ذاتيًّا مطلقًا. فيعلم مسبقًا بأصل وجود كل موجود، مضافًا إلى علمه تعالى بكلّ خصوصيات هذا الموجود في كل مرحلة من مراحل وجوده بالنحو الـذي تكون عليه؛ أي إنه عالم بمصير كل موجود. وهذا ما نصطلح عليه بـ «القضاء والقدر العلميّين». ومقتضى الخالقية والربوبية المطلقة لله تعالى، ارتباط كل موجود بالله تعالى في أصل وجوده، مضافًا إلى ارتباطه به تعالى في تمام خصوصيات وجوده العينيّ. وهذا ما نصطلح عليه بـ «القضاء والقدر العينيّين». وعلى هذا الأسـاس، المراد من القضاء والقدر العلميّين هو شمول العلم الإلهيّ لمصير الموجودات؛ وبعبارة أخرى: المراد منهما هو كون الله عالمًا بنحو مسبق بمصير كل موجود من الموجودات. وأما القضاء والقدر العينيّان، فالمراد منهما شمول خالقية الله وربوبيته لمصير الموجودات؛ وبعبارة أخرى: المراد منهما ارتباط مصير كل موجود من الموجودات بالله تعالى، وأن كل موجود سيطوي المصير الذي أوجده الله ودبّره له.

وبناء على التعريف المتقدم، يمكن تقسيم مصير الموجودات كالإنسان إلى قسمَين: مصير حتميّ وغير حتميّ. فالمصير الحتمي لأيّ موجود هو عبارة عن نحو وجوده في المراحل المختلفة وفي عاقبته، بشرط أن يكون هذا النحو حتميًّا وضروريًّا ولا يمكن تخلّفه. فيكون القضاء والقدر العلميّان والعينيّان على قسمَين أيضًا: إما حتميَّين أو غير حتميين.

وقد يُتوهّم وجود منافاة بين اختيار الموجودات - التي منها الإنسان - وبين القضاء والقدر العلميّين والعينيّين الحتميّين. لكننا سنبيّن في الدرس الأخير فساد هذا التوهّم، بل يوجد تمام الانسجام بين شمولية القضاء والقدر الحتميين لكل الأفعال - التي منها أفعال الإنسان - وبين اختيار الإنسان.

٦. الكلام

يُعدّ الكلام من الصفات المنسوبة إلى الله تعالى[١]، والتي هي من شؤون الربوبية الإلهية. فلأجل أن يوصل الله رسالته إلى الموجودات - كالإنسان - ويهديهم إلى سعادتهم وكمالهم، أوجد علاقة كلام بينه وبين بعض هذه الموجودات. ويمكن أن تتحقّق هذه العلاقة عبر طرق عدة، من قبيل: إلقاء المقصود في نفس المخاطَب، أو إيجاد المفهوم في ذهنه، أو إيجاد صوت مسموع من قبَله، أو إرسال لوح مكتوب له، أو عبر وسائط أو بشكل مباشر. ومن خلال الالتفات إلى تعريف الصفات الذاتية والصفات الفعلية، يتضح بسهولة أن الكلام - بأيّة صورة كان - هو من الصفات الفعلية التي لا بدّ عند انتزاعها من ملاحظة مخاطَب مقصود

(١) البحث في الكلام الإلهي من المباحث القديمة المطروحة بين المتكلمين، حتى قيل إن الوجه في تسمية «علم الكلام» هو اشتغال أصحاب هذا العلم بالبحث عن الكلام الإلهي. وقد عدّه الأشاعرة من الصفات الذاتية، بينما عدّه المعتزلة من الصفات الفعلية. ومن الأمور التي تنازع فيها هذان الفريقان مسألة خلق القرآن - الذي هو كلام الله -؛ فهل هو مخلوق أو لا؟ بل وصل بهم الأمر في بعض الأحيان إلى تكفير بعضهم بعضًا بسبب هذه المسألة.

بالخطاب. وفي الواقع، إن هذه الصفة هي منتزعة من العلاقة بين الله تعالى، الذي يريد أن يبيّن حقيقة ما لشخص محدّد، وبين المخاطَب الذي يدرك هذه الحقيقة. نعم، يمكن تفسير الكلام بالقدرة عليه أو العلم بمدلوله، فيرجع الكلام إلى صفة العلم أو القدرة الذاتيّتَين، كما قيل ذلك بالنسبة إلى بعض الصفات الفعلية الأخرى كالخالقيّة.

٧. الصدق

إذا كان كلام الله تعالى على نحو الأمر والنهي والإنشاء، فإنه يحدّد الوظيفة العملية للمكلّفين، فلا يتّصف في نفسه بالصدق والكذب. لكن، لو لاحظنا الهدف من هذه الأوامر والنواهي وأنّه الدلالة على طريق سعادة العباد والكمال، ولاحظنا أنه يمكن اتّصاف هذا الطريق بالصدق والكذب من حيث دلالته على طريق الكمال، أمكن وصف الله تعالى بالصدق من حيث أوامـره ونواهية الدالّة على طريق الكمال. هذا بالنسبة لكلام الله الإنشائيّ، وأمّا كلامه تعالى الذي يُخبر به عن الحقائق الموجودة أو عن الحوادث الماضية أو المستقبلية، فإنه يتّصف بالصدق.

لمّا كان كلام الله تعالى من شؤون ربوبيته وتدبيره، وكان من أجل تمهيد وسائل المعرفة الصحيحة ولأجل هداية المخلوقات، استحال أن يكون مخالفًا للواقع. وفي الواقع، إن كلّ شخص يكذب في كلامه ويخالف الواقع، فهو إمّا أن يكون عالمًا بالكذب فيكذب عمدًا، أو لا يكون عالمًا به فيكذب جهلًا واشتباهًا ظنًّا منه بأنه صدق. ففي

الحالة الأولى، إما أن يكون قاصدًا للخير والصلاح، أو الشر والفساد. ومن الواضح أن الكذب الناشئ عن الجهل والاشتباه، أو الذي يصدر بقصد الشر والفساد، يكون نابعًا من نقص في القائل. وأما الله تعالى، فلا مجال لطروّ النقص على ساحته المقدّسة. وأما الكذب الناشئ عن المصلحة، فإما أن يكون لجلب المصلحة لنفسه ودفع الشرّ والضرر عنها، أو لجلب المصحلة للآخرين ودفع الشر عنهم. وأما الله تعالى، فهو كامل مطلق، فيستحيل إضافة خير إليه، كما يستحيل طروّ الشرّ والنقص عليه، حتى يستعمل الكذب - جلّ شأنه - لأجل ذلك. وأما الكذب لإيصال الخير الى الآخرين أو دفع الشرّ والضرر عنهم، فهو إمّا لعدم معرفة الكاذب طريقًا آخر أو لنقص في قدرته على تأمين الهدف المذكور، أو لانحصار جلب المصحلة لهم ودفع المفسدة عنهم في هذا الطريق. ولا يخفى أنّه لا مجال للنقص في علم الله وقدرته، فيكون الفرض الوحيد للكذب على الآخرين هو عدم إمكانية جلب المصلحة لهم ودفع المفسدة عنهم من خلال طريق آخر. وهذا ما يكون معقولًا فيما لو لم يتزاحم مع خير أعلى بالنسبة إلى المكذوب عليه - أي السامع -. ومن الواضح أن المتلقّين لرسالة الهداية الإلهية، ليس لديهم خير ولا مصلحة أهمّ من اهتدائهم إلى كمالهم الحقيقيّ. وهذا ما يحصل فقط من خلال معرفة الواقع واختيارهم الواعي. بل إنّ الهدف من كلام الله هو دلالتهم على هذا الطريق الواقعيّ. فعلى هذا الأساس، يكون الكذب عليهم في هذا المجال منافيًا للخير الأهمّ بالنسبة إليهم، ومناقضًا للغرض من الكلام الإلهيّ. فانطلاقًا من اتّصاف الله بالكمال المطلق، يتّضح أنه تعالى صادق في كلّ ما يقوله.

خلاصة الدرس

١. خالقية الله المطلقة بمعنى إيجاده لسائر المخلوقات، هي من صفاته الفعلية.

٢. بناء على الخالقية الإلهية المطلقة، يكون الله تعالى هو فاعل كلّ الموجودات. وهذا ما يُصطلح عليه بالتوحيد الأفعاليّ.

٣. مفهوم «الذنب»، و«السيّئ» و«القبيح»، هي مثل مفهوم «العلّة»، بحيث تُنتزع من علاقة الأفعال مع أمور أخرى. ويُطلَق مفهوم «الذنب» على الفعل الصادر من الشخص الذي يخالف بفعله أوامر الله تعالى. وأما «السيّئ» و«القبيح»، فيُطلقان على الفعل غير المناسب للكمال الحقيقيّ للفاعل. وصحيح أنّ ذنوب الإنسان وقبائحه هي من أفعال الله تعالى أيضًا، إلّا أنّها ذنوب وقبائح بالنسبة إلى الإنسان فقط، وليست كذلك بالنسبة إلى الله تعالى.

٤. المراد من الربوبية هو تدبير أمور المخلوقات، وهي عبارة عن تأمين حاجاتها وتهيئة كلّ الشروط اللازمة لوصولها إلى الهدف المنشود من خلقتها. وترجع هذه الربوبية إلى الخالقية الإلهية.

٥. للربوبية الإلهية شؤون متعدّدة شاملة لكثير من الأمور، من قبيل: الرزق، والهداية، والإحياء. فتكون الكثير من الصفات الفعلية الإلهية راجعةً إلى الربوبية.

٦. لا يوجد ربّ مستقلّ سوى الله تعالى، فيقع تدبير سائر الموجودات في طول تدبيره.

٧. تسمى الربوبية الإلهية التي تكون للموجودات من دون دخالة اختيارهم بالربوبية التكوينية. وأما الربوبية التي تحصل من خلال تشريع قوانين معيّنة لهداية الموجودات باختيارها الواعي إلى سعادتها وكمالها، فيُصطَلح عليها بـ «الربوبية التشريعية».

٨. حقّ التشريع استقلالًا منحصر بالله تعالى. وأما لو أراد شخص أن يشرّع قانونًا ملزِمًا للآخرين، فلا بدّ من كونه مأذونًا من الله تعالى.

٩. المالكية هي نوع تسلّطٍ على الشيء، وهي على قسمَين: تكوينية وتشريعية.

١٠. تُعدّ المالكية التكوينية المطلقة لله تعالى بالنسبة إلى سائر الموجودات إحدى نتائج خالقيته وربوبيته وإرادتـه واختياره - المتصفة كلها بكونها مطلقة -.

١١. تُعدّ المالكية التشريعية الإلهية المطلقة من شؤون الربوبية التشريعية. فلا يحتاج الله تعالى إلى إذن من أحد كي يتصرّف بأيّ شيء. أما المالكية التشريعية لأيّ شخص آخر، فهي في طول المالكية الإلهية ومشروطة بإذنه تعالى.

١٢. على أساس الربوبية التشريعية، الله تعالى هو الوحيد الذي يستحق العبودية؛ أي هو الوحيد الذي يجب الخضوع المطلق له، وتجب له الطاعة المحضة. ويُصطَلح على هذه الصفة الفعلية بالألوهية.

١٣. مصير كل موجود هو عبارة عن نحو وجوده في المراحل المختلفة ونحو عاقبته أيضًا.

١٤. يُصطلَح على العلاقة بين مصير كل موجود وبين الله تعالى بـ «القضاء والقدر الإلهيين»، أو باختصار: «القضاء والقدر».

١٥.لله تعالى علم ذاتـيّ مطلق بغيره وبأصل وجـود هـذا الغير وخصائصه الوجودية ومصيره. وهذا ما نصطلح عليه بـ «القضاء والقدر العلميّين».

١٦.تقتضي خالقية الله المطلقة أن يرتبط كل موجود في أصل وجوده وتمام خصائصه الوجودية العينية بالله تعالى. وهذا ما نصطلح عليه بـ «القضاء والقدر العينيّين».

١٧.مصير كل موجود بالنسبة إلى كل فرض من الفروض الممكنة لنحو وجوده، هو مصير غير حتميّ. وأما مصيره بالنسبة إلى علته التامة الضرورية والتي لا تتخلّف، فهو المصير الحتميّ.

١٨.الكلام هو من الصفات الإلهية الفعلية التي هي من شؤون الربوبية. ولأجل هداية الموجودات - كالإنسان - إلى سعادتها وكمالها، يوجِد اللهُ علاقة كلامية مع بعض هذه الموجودات.

١٩.لا يمكن للكلام الإلهيّ الصادر بصورة الأوامر والنواهي التي تحدّد وظائف العباد أن يتّصف بنفسه بالصدق والكذب. لكن يمكننا وصف الله بالصادق في هداية العباد، من جهة كونه يدلهم حقيقة على طريق السعادة.

٢٠.الكلام الإلهيّ الصادر على صورة الإخبار عن حقائق الموجودات أو الحوادث الماضية أو المستقبلية يتّصف بالصدق.

٢١.لمّا كان كلام الله تعالى من أجل تمهيد وسائل المعرفة الصحيحة ولأجـل هداية المخلوقات، اتّصف بالصدق يقينًا. ومن خلال الالتفات إلى صفات الله الكمالية، نقطع بعدم وجود أيّة علة من العلل المسوّغة لصدور الكذب عنه جلّ شأنه.

الأسئلة

١. ما معنى التوحيد الأفعالي؟ وما علاقته بصفة الخالقية؟
٢. هل الله فاعل لذنوبنا وأفعالنا القبيحة؟ وضّح ذلك.
٣. عرّف الربوبية، وأثبِت ربوبية الله المطلقة معتمِدًا على صفة خالقيّته المطلقة.
٤. وضّح المقصود من الربوبية التكوينية والتشريعية.
٥. أثبِت مالكية الله التكوينية والتشريعية المطلقة من خلال توضيح معنى المالكية التكوينية والتشريعية.
٦. لماذا لا يستحق أحد العبادة إلا الله تعالى؟
٧. وضح المصطلحات التالية:
- المصير الحتميّ وغير الحتميّ
- القضاء والقدر العلميّان
- القضاء والقدر العينيّان
٨. هل صفة الكلام من الصفات الذاتية أو الفعلية ؟ وما المقصود من كلام الله؟
٩. كلام الله على قسمين: أوامر ونواهٍ، وإخبار عن الحقائق. أيّ من هذَين القسمين يوصف بالصدق؟ بيّن ذلك.
١٠. ما الدليل على أن الله صادق في كل كلامه؟
١١. بناءً على أن المالكية التشريعية تكون معتبرة إن كانت منسجمة مع الواقع، بيّن وناقش العلاقة بين المالكية التكوينية والمالكية التشريعية المعتبرة في الدعاوي التالية:

- المالكية التكوينية المطلقة مستلزمةٌ للمالكية التشريعية المطلقة المعتبرة.
- في الموارد التي تكون فيها المالكية التكوينية منسجمة مع الكمال الحقيقي للمالك، فإنها تستلزم المالكيةَ التشريعية المعتبرة.
- عندما تكون المالكية التكوينية في إطار مالكية الله التشريعية، فإنها تستلزم المالكيةَ التشريعية المعتبرة.
- المالكية التكوينية مستلزمةٌ دومًا للمالكية التشريعية المعتبرة.

١٢.هل يلزم الدور من إثبات وجود الله تعالى اعتمادًا على الآيات القرآنية؟ وهل يلزم ذلك أيضًا لو أثبتنا المعاد استنادًا إلى الآيات القرآنية؟ وضّح ذلك.

١٣.انطلاقًا من أجوبتك عن السؤال السابق، أجب عمّا يلي:
- هل يجب إثبات كل الاعتقادات الدينية دون الاعتماد على الوحي؟
- هل يمكن إثبات كل الاعتقادات الدينية اعتمادًا على الوحي؟

١٤.على أساس الآيتين ٢٢ و٢٣ من سورة الحديد المباركة: [ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير * لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم والله لا يحب كل مختال فخور]، بيّن فوائد الاعتقاد بالقضاء والقدر.

مصادر لمزيد من الاطلاع

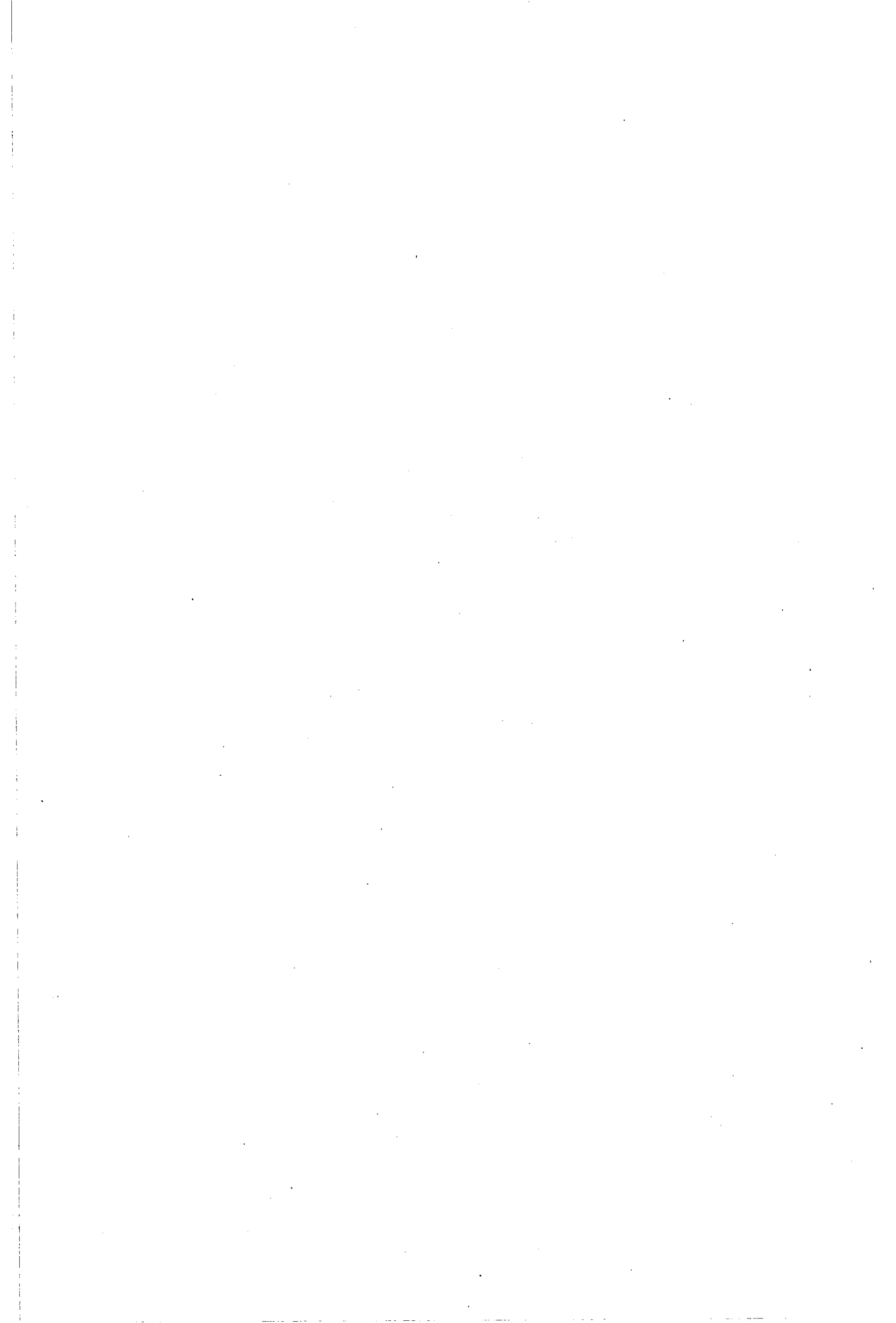
١. محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش عقايد، الدرس ١٩.
٢. محمد تقي مصباح اليزدي، مجموعه آثار (مشكات)، ٣/١ (آموزش فلسفه)، الجزء ٢، الدروس ٦٤ و٦٧ و٦٩.



الدرس الرابع عشر:
صفات الله الفعلية (٢)

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. بيان حاجة كل فعل اختياريّ إلى علة غائية.
٢. تحديد العلة الغائية في كل فعل اختياريّ.
٣. توضيح العلة الغائية للأفعال الإلهية.
٤. توضيح الحكمة الإلهية في منظومة النظام الأحسن.
٥. بيان معنى العدل، وإثباته لله تعالى.



﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝٣٨ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]

(1) سورة **الدخان**: الآيتان ٣٨ و٣٩.



في تتمة بحثنا عن صفات الله الفعلية، نتعرّض في هذا الدرس لصفتَي الحكمة والعدل الإلهيين، ثم نبيّن أثناء حديثنا عن صفة الحكمة الهدفَ من خلق العالم، ونوضّح نظام الخلقة والمقصود من المصلحة في الأفعال الإلهية.

١. الحكمة

أشرنا في الدرس الثاني عشر إلى صفة «القدرة المطلقة»، وقلنا إنّه على الرغم من قدرة الله تعالى على كل الأمور الممكنة، إلا أنه يريد بعضها ويوجِدها، ولا يريد بعضها الآخر فلا يوجِدها. لكنه لا يريد عبثًا، بل ثمة ملاك لاختياره، فيمكن أن نبيّن الأمور التي يريدها الله والأمور التي لا يريدها بناء على ضابطة كلية. وهذا البحث مرتبط بصفة الحكمة الإلهية؛ ويلزم لتوضيحها أن نحدد العلة الغائية للأفعال الإلهية. ولأجل ذلك، نبدأ البحث بالحديث عن العلة الغائية لأي عمل اختياريّ، ثم نعطف الكلام إلى العلة الغائية في الأفعال الإلهية. وعند ذلك، نتحدّث عن نظام الخلقة، ثم نوضّح المراد من الحكمة في الأفعال الإلهية.

١-١. لزوم العلة الغائية في أيّ فعل اختياريّ

ذكرنا مثالًا للعلة الغائية في الدرس الرابع، وهو أنك أردت أن تُطلِع صديقك على أحوالك فكتبت له رسالة. فرغبتك بإطلاع صديقك على أحوالك، هي غاية فعلك. وقد قلنا إنّ المراد من الغاية، هو الهدف المنظور للفاعل من فعله؛ وهي مختصة بالفواعل المختارة. وبعبارة أخرى: الغاية هي الشيء الذي يقوم الفاعل المختار بأداء فعله لأجله. وقد قلنا أيضًا إن العلة الغائية عبارة عن حب الفاعل للغاية، وهي مؤثرة في تحقق المعلول. ففي مثال الرسالة، العلة الغائية هي حبك لأن يطّلع صديقك على أحوالك.

وفي ذلك الدرس أيضًا، تحدثنا عن العلل الطولية، وذكرنا أنه يمكن أن تقع علة غائية مباشرة في طول علة غائية أخرى. على سبيل المثال، تبغي أن يطلع صديقك على أحوالك لأنك تبغي أن يساعدك. وقد أثبتنا في الدرس السابع ضرورة وجود العلة الغائية الأولى في السلسلة الطولية المؤلفة من معلول واحد وعلله، والتي تشتمل على علله الغائية. وقد عبّرنا عن ذلك بـ «لزوم العلة الغائية الأولى للمعلول». على سبيل المثال، يمكن أن تبغي أن يطّلع صديقك على أحوالك لأجل أن يساعدك في أمر تحتاجه. وهذا معلول أيضًا لرفع نقائصك واحتياجاتك؛ وبتعبير فلسفي: تبغي كمال نفسك. وإرادة الكمال ناشئة عن حب وجودك (عن حب الذات). فيكون حب الذات منشأ الأهداف الأخرى وهدف هذا الفعل الخاص أي كتابة الرسالة إلى صديقك. ولو تأمّلت في هذا المثال، لوجدت أن سلسلة العلل الغائية تنتهي إلى

حب الذات، وهي موجودة في كل الأفعال الاختيارية. فيتربّع حبّ الذات على رأس سلسلة العلل الغائية ويكون العلة الغائية الأولى لأي فعل يصدر من أي فاعل مختار.

وهذا ما يمكن الاستدلال عليه بطريقة فلسفية. فالفعل الاختياري عبارة عن الفعل المرتبط برغبة الفاعل؛ فإن شاء الفاعل - مع فرض تحقق سائر أجزاء العلة التامة - تحقق الفعل، وإن لم يشأ - حتى في الفرض السابق - لم يتحقق. فيكون الفعل الاختياري معلولًا، وتكون رغبة الفعل من أجزاء علته. ومن جهة أخرى، تقدّمَ في الدرس الثالث أن ملاك الحاجة إلى العلة هو الإمكان، وأن كل وصف غير ضروري لموصوفه، فإنه يحتاج إلى علة لكي يوجد في الموصوف أو ينعدم. فطالما أنه بإمكان الفاعل أن يرغب شيئًا أو لا يرغبه، فإنه يحتاج إلى علة أخرى حتى يرغب أو لا يرغب. ومن الواضح أن كل فعل اختياريّ هو هكذا؛ أي بإمكان الفاعل أن يرغب بهذا الفعل وبإمكانه أن لا يرغب به. فتكون رغبة الفعل الاختياري مرتبطة برغبة شيء آخر يُسمّى بالغاية. وتُسمى رغبة هذه الغاية بالعلة الغائية، وهي يمكن أن لا تكون ضرورية. وفي هذه الحالة، تكون العلة الغائية المباشرة معلولة لعلة غائية أخرى في طولها. وتستمر هذه السلسلة إلى نقطة تكون فيها الرغبة ضرورية. فسلسلة العلل الغائية الطولية تنتهي فقط عندما نصل إلى مرحلة لا تحتاج فيها الرغبة إلى علة. وقد تقدم في الدرس الحادي عشر - في توضيح وصف الإرادة (بمعنى الرغبة والحب) - أن الرغبة وحب الذات لازمان للعلم بوجود الذات؛ وبالتالي، تكون ضرورية للموجود العالم. ومن هنا، يكون حب الذات غير

المعلول لرغبة أي شيء آخر رأسًا للعلل الغائية والعلةَ الغائية الأولى لفعل أي فاعل مختار.

بشكل عام، ليس حب الذات علةً غائية مباشرة للفعل الاختياري، بل يكون عادة علة لحب أمرين آخرين، يمكن أن يكونا في مرحلة لاحقة علة غائية للفعل الاختياري، وهما: حب آثار الذات ولوازمها، وحب رفع نقص الذات وصيرورتها أكمل. فعلى سبيل المثال، يمكن أن يحبّ الخطّاط عمله؛ لأن التخطيط - وهو عمله - نتيجة لامتلاك مهارة التخطيط ومن لوازمها وآثارها. ومن جهة أخرى، من يحتاج إلى علم محدد مثلًا، يختار هذا العلم لأجل رفع حاجته واكتساب هذا الكمال. ففي الصورة الأولى، هدف الفعل هو تحقيق شيء متناسب مع كمال موجود عند الفاعل، وفي الصورة الثانية، هدف الفعل هو الحصول على كمال غير موجود عند الفاعل.

ومن خلال ما تقدم يُعلَم أن العلة الغائية الأولى لأي فعل اختياري هي حب الذات، وفي المرحلة التي تليها، تكون العلة الغائية حبَّ آثار كمال موجود ولوازمه أو حبَّ اكتساب كمال مفقود.

١-٢. العلة الغائية لأفعال الله

تقدم في الدرس التاسع والحادي عشر والثالث عشر أن كل الموجودات - باستثناء الله - مخلوقةٌ لله وعين فعله، وهي مرتبطة في وجودها بوجود الله وإرادته؛ أي كل موجود غيرِ الله فهو فعل اختياري

لله. ولو طبّقنا عليه ما ذكرناه في هذا الدرس عن العلة الغائية، يمكن استنتاج الأمور التالية المرتبطة بالأفعال الإلهية:

١. لكل الأفعال الإلهية علة غائية
٢. العلة الغائية الأولى لكل أفعال الله، هي حب الله لذاته. لكن، في المرحلة اللاحقة لحب الذات - التي هي العلة الغائية الأولى للأفعال الإلهية -، ما هي العلة الغائية لأفعال الله؟ هل أراد الله سائر الموجودات لأنها من لوازم كماله، أم أرادها لأجل رفع نقائصه حتى يصبح أكمل؟ من الواضح استحالة الشقّ الثاني؛ لأنه تقدم أن الله تعالى كامل مطلق وعالم مطلق؛ فيستحيل أن يقوم الله بفعل ويريده لأجل أن يصبح أكمل. وبالتالي، نحصل على نتيجة جديدة مرتبطة بأفعال الله، وهي:
٣. العلة الغائية للأفعال الإلهية بعد حب الذات هي حب هذه الأفعال من جهة كونها آثارًا ولوازم لكمالاته.

فنستنتج أن العلة الغائية الأولى لخلق الموجودات هي حب الله لذاته، وفي المرحلة التي تليها، هي حب الله لآثار ولـوازم كماله. لذا، يمكن فرض الله تعالى كمصدر للنور يحب ذاته، ويحب إشعاعه ويريده لأنه يحب ذاتـه. فيكون ملاك إرادة الله هو: إرادة الله للكمالات التي تكون آثارًا لكماله.

لكن، أي نوع من الكمالات يمكن أن يُعدّ من آثار كمال الله؟ الجواب عن ذلك واضح. فالله تعالى كامل مطلق، فيمكن عدّ كل أنواع الكمالات من آثار كماله. وبعبارة أخرى: كل شيء يمكن وجوده، فإنه

يمكن أن يكون من آثار كمال الله. فبناء على ملاك إرادة الله، يجب القول إن كل شيء يمكن وجوده، فإن الله يريده أن يوجد.

ومن جهة أخرى، يبدو أن الكثير من الأشياء الممكنة الوجود غيرُ موجودة. فهل يجب أن نقبل أنها غير موجودة على الرغم من إرادة الله، فلا يكون اختيار الله مطلقاً؟ ولكي يتضح الجواب عن هذه المسألة، سنتحدث عن هندسة نظام الخلقة والنظام الأحسن مستفيدين مما نعرفه عن ملاك إرادة الله.

١-٣. هندسة نظام الخلقة والنظام الأحسن

لو فرضنا أنه لم يُخلق شيء إلى الآن، وأراد الله - المتّصف بالصفات التي نعرفها - أن يخلق أشياء. فحيث إن أفعال الله اختيارية ومنوطة بإرادته، فسوف نطبق كل ما نعرفه من الأمور المرتبطة بملاك إرادة الله، ونسعى لتصوير نظام الخلقة تصويرًا إجماليًّا.

فلا شك أنه بإمكاننا فرض موجودات كثيرة جدًا، بحيث تكون ممكنة الوجود، وبإمكانها أن توجد مع بعضها بعضًا. وفي هذه الحالة، ملاك إرادة الله يقتضي خلقها جميعها. لكن، لو كان لدينا أمور، كلّ واحد منها ممكن الوجود في نفسه، فهذا لا يعني أنها يمكن أن تكون موجودة كلها مع بعضها بعضًا. فعلى سبيل المثال، لو لاحظنا شجرة في مكان وزمان خاصّين، ولاحظنا إنسانًا في نفس ذلك الزمان والمكان، من الواضح أن كلًّا منهما حال وجوده، سيكون له كمال يُعدّ من لوازم الكمال المطلق وآثاره. ولا شك في استحالة

وجودهما مع بعضهما بعضًا. فالشجرة والجسم الإنساني جسمان، وكلّ منهما يحتاج إلى زمان واحد ومكان واحد، والحال أنه لا يمكن لجسمَين أن يجتمعا في زمان واحد ومكان واحد. ويُصطلح على هذين الشيئين بـ «المتزاحمَين»؛ أي لا يمكن أن يوجدا معًا، لكن يمكن لكلّ منهما وحده أن يوجد. فهل من لوازم الكمال المطلق وجود الشيئين المتزاحمين؟ على أساس ملاك الإرادة الذي ذكرناه، وبعد الالتفات إلى أن ما فرضناه هو شيئان متزاحمان، يتّضح أنه يستحيل وجودهما معًا - أي في نفس الزمان والمكان -. فلا يكون وجودهما من لوازم الكمال المطلق، فلا يوجدان معًا.

ولو لم نأتِ بأي فرض آخر في هذا المثال، فثمة احتمالان آخران في وجود الشيئين المتزاحمين - مضافًا إلى احتمال وجودهما معًا وهو الذي نفيناه -، يبدوان ممكنَين، وهما: الاحتمال الأول: أن تكون الشجرة فقط موجودة، الاحتمال الثاني: أن يكون الإنسان فقط موجودًا. ومقتضى ملاك الإرادة الآنف الذكر هو وجود أحدهما - إما الشجرة أو الإنسان - المُشتمل على كمال أكثر. فلو فرضنا أن الإنسان المفروض أكمل من الشجرة المفروضة، فإن هذا الملاك المذكور يقتضي وجود الإنسان وانعدام الشجرة. فيُعلَم في مثال المتزاحمين المذكور، أن ما بدا لنا للوهلة الأولى من إمكان وجودهما معًا، هو في الواقع باطل؛ أي من خلال الالتفات إلى ملاك إرادة الله، يتعيّن احتمال واحد من بين الاحتمالات الثلاثة لوجود الشجرة والإنسان، وهو احتمال «وجود الإنسان فقط». طبعا، هذا المثال بسيط؛ لأنه يمكن فرض أشياء أخرى كثيرة غير الإنسان والشجرة، مضافا إلى وجود آثار

لكل موجود مفروض بحيث لا بد من ملاحظتها عند حسم الاحتمالات. على سبيل المثال، لا يمكن القول بوجود الإنسان بدلا من كل الأشجار؛ لأنها تؤمّن جزءا من حاجات الإنسان. لكن ما ذكرناه في هذا المثال المفترَض، يمكنه أن يرشدنا إلى قاعدة كلية فيما يرتبط بملاك إرادة الله في الأمور المتزاحمة. فملاك إرادة الله في الأمور المتزاحمة - أي الأمور التي لا يمكن أن تكون موجودة مع بعضها بعضًا - هو إيجاد الشيء المشتمل على كمال أكثر، وعدم إيجاد البقية.

فلو فرضنا الآن مجموعة من المخلوقات مع ما لها من شروط وعلاقات مع بعضها بعضًا، ويمكننا أن نسمّي هذه المجموعة بـ «النظام». ومن الواضح أنه بإمكاننا فرض أنظمة مختلفة ومتنوعة. على سبيل المثال، يمكن فرض نظام تكون كل موجوداته واجدة لكل كمالاتها؛ ويمكن فرض نظام آخر يشتمل على هكذا موجودات، ويحتوي أيضًا على موجودات أخرى يمكنها باختيارها وإرادتها اكتساب الكمالات. ولا يخفى أنه من خلال ملاحظة أنواع الموجودات وعددها والعلاقات بينها وزمان ومكان وجودها و... فإنه يمكن فرض صور لا متناهية للنظام الثاني. ولو لاحظنا في كل نظام من هذه الأنظمة المفروضة كلَّ لوازمه، لكان كلّ نظام وحده ممكنَ الوجود. وانطلاقا من استحالة تحقق كل الأنظمة المفترضة والمحتملة مع بعضها بعضًا، يتّضح وجود تزاحم بينها. فلا بد أن يختار الله النظام الأكمل؛ أي النظام الذي يترتب على تحققه أعلى نسبة ممكنة من الكمال. ويُصطلح على هذا النظام بـ «النظام الأحسن». وبالتالي، يختار الله النظام الأحسن من بين كل هذه الأنظمة المحتملة، فيخلقه. فكل ما هو موجود أو

معدوم، يكون جزءًا من النظام الأحسن. فصحيح أننا لو لاحظنا الكثير من الأشياء في نفسها، لقلنا بإمكان وجودها، لكن من خلال ملاحظتها ضمن النظام الأحسن، لكانت في الحقيقة مستحيلة التحقق والوجود.

ومن الواضح أن الاطلاع على كل جزئيات النظام الأحسن متوقّف على عرض كلّ الأنظمة المحتمل فرضها وملاحظة كلّ جزئيّاتها ولوازمها والكمالات الناتجة عن كل واحد منها. ولا شك أن هذا الأمر خارج عن دائرة علمنا؛ لكن الله تعالى يعلم ذلك لأنه عالم مطلق. فبعد معرفته بكل هذه التفاصيل والجزئيات، يختار النظام الأحسن بناء على إرادته المطلقة، فيوجده باختياره وإرادته أيضًا.

١-٤. الحكمة المطلقة

لو لاحظنا مدير شركة تجارية، وفرضنا أنه في مقام مناقشة اقتراحين. لا يخفى أنه لو أراد الاختيار على وفق المنافع الاقتصادية للشركة، لاختار الاقتراح الذي يعود عليها بفائدة اقتصادية أكبر. وفي هذه الحالة، نقول إنه لاحظ مصلحة الشركة. وهكذا الأمر بالنسبة لكل واحد منا، فإننا في مقام اختيار العمل أو الزوجة أو الاختصاص العلمي وما شاكل، نلاحظ منافعنا أو منافع الآخرين، فنختار على طبق المنفعة الأكبر. ولا يُشترط أن تكون هذه المنافع اقتصادية أو مادية؛ بل يمكن ملاحظة أمور تكون بنظرنا أو بنظر الآخرين موجِبة لزيادة شيء عندنا، وبحسب مصطلح الفلاسفة: تكون هذه الأمور نوعًا من الكمال. ففي الأمثلة التي ذكرناها - وما يشابهها من أمثلة -، نلاحظ بشكل عام

المنافع والكمالات الممكنة، سواء التي تحصل لنا أو للآخرين، ثم نختار على طبق المنفعة الأكبر والكمال الأعلى. وبعبارة أخرى: إننا نلاحظ مصلحتنا أو مصلحة الآخرين أثناء القيام بهذه الأعمال. فبشكل عام، مصلحة أي شخص أو أي شيء هي عبارة عن أعلى كمال يمكن الحصول عليه من خلال أداء الأعمال الممكنة. وعلى هذا الأساس، يمكن أن يكون في عمل ما مصلحةٌ لشخص محدد، وفي الوقت نفسه لا يكون فيه مصلحة لشخص آخر أو أشخاص آخرين، إذ قد ذكرنا أن مصلحة أي شيء تكون من خلال مقارنتها وملاحظتها مع ذلك الشيء نفسه. على سبيل المثال، يمكن فرض أن الأعمال الاقتصادية لشركة تجارية ما، فيها مصلحة لشخص محدد، لكنها لا تصبّ في مصلحة سائر أعضاء الشركة. فهذه المصلحة نسبية. أما لو كان لدينا عمل، يؤدي القيام به إلى الحصول على أعلى كمال ممكن، بحيث لا يكون هذا الكمال مختصًّا بفرد محدد أو طائفة محددة، ففي هذه الحالة، لن تكون المصلحة مؤمّنة بشكل نسبيّ، بل بشكل مطلق.

إذا اتّضح ذلك، نعود إلى حديثنا عن النظام الأحسن. فقد قلنا إن النظام الأحسن عبارة عن النظام الذي يحصل من خلاله أعلى كمال؛ وهو النظام الذي يختاره الله تعالى من بين سائر الأنظمة المحتملة، فيخلقه بإرادته تعالى. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن الله تعالى قد راعى في خلقه للموجودات «مصلحة المخلوقات» بشكل مطلق، ولم يلاحظ مصلحة مخلوق محدد فقط[1].

---

(١) في الحقيقة، من خلال الالتفات إلى النظام الأحسن، يتضح أن مصلحة كل مخلوق

وقد قلنا إن العلة الغائية الأولى لأيّ فعل اختياري هي في المرحلة الأولى حبّ الذات، وفي المرحلة الثانية حب الفاعل للوازم كمال موجود أو حبه لكسب كمال مفقود. وعلى هذا الأساس، مهما كان الفعل الاختياريّ الذي يقوم به الفاعل المختار، فإنه إما يريد تحقيق لوازم كماله الموجود أو يريد كسب كمال لنفسه. وفي كلّ من الحالتين، يمكن أن لا يتناسب فعله مع كماله الحقيقي. ففي الصورة الأولى، من لم يعرف كماله الحقيقي بشكل صحيح أو لم يعرف الفعل المتناسب مع هذا الكمال، فإنه يختار فعلًا غير متناسب مع كماله الحقيقي. على سبيل المثال، من يعتقد بأن كماله الحقيقي في الرفاهية المادية، سيختار الأفعال المتناسبة مع هذا الهدف، وكثيرًا ما لا توصله إلى كماله الحقيقي والإنساني. وأما في الصورة الثانية، فصحيح أن الفاعل عارفٌ بكماله الحقيقي، إلا أنه يشتمل على كمالات متزاحمة، فيختار الأفعال المتناسبة مع كمالاته الدنيا، دون المتناسبة مع كماله الحقيقي. على سبيل المثال، يمكن أن نجد شخصًا يعرف أن كماله الحقيقي هو في القرب المعنوي من الله تعالى، ومع ذلك تراه منغمسًا في كمالاته المادية والحيوانية؛ وبالتالي، لا يكون قد قام

محدد تعيّن على ضوء هذا النظام. فيصل كل مخلوق إلى كل المصالح التي يمكنه الوصول إليها. وهذا لا ينافي ما لو لم يصل مثلًا بعض الأفراد إلى بعض الكمالات الإنسانية بسبب سوء اختيارهم؛ لأن هذه الكمالات لا يمكن الوصول إليها بسبب سوء اختيارهم. ومن جهة أخرى، لو سعى بعض الأشخاص باختيارهم للوصول إلى كمالهم الحقيقي، لكنهم واجهوا بسبب وجود بعض التزاحم في عالم المادة بعضَ الصعوبات والنقائص التي يمكن جبرانها، فإنها سوف تُتدارَك في مرحلة أخرى من هذا العالم أو في عالم الآخرة بأفضل وجه ممكن.

بالأفعال المتناسبة مع كماله الحقيقي. وفي هاتَين الحالتَين، يُطلَق وصف «غير الحكيم» على فعل هذا الفاعل المختار. أما لو كان الفاعل المختار مطلعًا على كماله الحقيقي، واختار الأفعال المتناسبة مع كمالاته العليا، دون المتناسبة مع كمالاته الدنيا، فإنه يُسمّى بالحكيم. فالحكمة وصف، إن وُجد في الفاعل المختار، يكون فعله حقيقةً متناسبًا ومنسجمًا مع كماله.

وأما الله تعالى، فهو كامل مطلق، ولا يجهل شيئًا، ولا يشتمل على أي كمالاتٍ دنيا. فعلى هذا الأساس، كل أفعاله الاختيارية هي في الحقيقة متناسبة مع كماله المطلق؛ وبعبارة أخرى: كل أفعاله حكيمة، وبالتالي، تثبت له صفة «الحكمة المطلقة».

وحيث إن العقل يقتضي القيام بالأفعال الحكيمة، فإن هذه الأفعال الحكيمة تُسمّى أيضًا بالمعقولة. ويمكن القول إن الفعل الحكيم هو عبارة عن الفعل المشتمل على هدف معقول. ولأجل ذلك، عندما نسأل عن حكمة فعل ما للفاعل الحكيم، يكون المراد السؤال عن الهدف المعقول الذي لاحظه أثناء قيامه بهذا الفعل. ومن خلال الالتفات إلى ما ذكرناه عن المصلحة، يمكن القول إن الحكمة من أفعال الله كلها هي تأمين المصلحة المطلقة لكل المخلوقات، وهذا لازم حقيقي لكماله تعالى.

٢. العدل

المعنى اللغوي للعدل هو المساواة. وعندما يُستعمَل في فعل الفاعل المختار، فإنه يُراد منه أن فعله المتحقق ضمن ظروف وخصوصيات يساوي الفعل الذي يحسن أداؤه في مثل هذه الظروف والخصوصيات. على سبيل المثال، لو صدر عقاب أو ثواب مناسب من شخص ما، فيُقال إنه راعى العدل بفعله. لذا، عرّفوا العدل بأنه وضع الأمور في مواضعها.

وللفعل العادل مصاديق متعددة. على سبيل المثال، تكليف الموجود المختار بما يتناسب مع ظروفه وإمكاناته يكون تكليفًا عادلًا. ولو قيّمنا فعل المكلّف بما يتناسب مع التكليف المُلقى على عاتقه، يكون تقييمنا عادلًا، وإن أثبناه على فعله بنحو متناسب مع تكليفه وجزائه العادلَين، يكون هذا الثواب عادلًا، وهكذا. فعلى هذا الأساس، ليس المراد من العدل هو العمل بنحو واحد مع الجميع؛ فليس المعلم العادل الذي يوبّخ تلاميذه كلهم - المميزين والكسولين - بنحو واحد، أو يرغّبهم بنحو واحد؛ وليس القاضي العادل هو الذي يقضي في المال المتنازع فيه بالتساوي بين الطرفين؛ بل المعلم العادل هو الذي يُثني على طلابه بقدر سعيهم ويعاقبهم بقدر تقصيرهم، والقاضي العادل هو الذي يُعطي المال المتنازع فيه إلى صاحبه.

وبشكل عام، لو تعاملنا مع الأفراد أو مع سائر الموجودات بحيث نراعي كل حقوقهم، حينئذ يتصف هذا التعامل بالعدل. فالعدالة الاجتماعية عبارة عن رعاية حقوق الآخرين في المجتمع، والعدالة

البيئية عبارة عن رعاية حقوق سائر الموجودات في المحيط البيئي كالحيوانات، والعدالة في التعامل مع الله تعالى تعني أداء الحقوق الإلهية وعدم تعدّي الحدود التي يعيّنها الله. ومن هنا، عرّفوا العدالة في مقام التعامل مع الآخرين بإعطاء كل ذي حق حقه.

وقد تسُتعمل كلمة «العدالة» فيما يرتبط بالتصرف الفردي؛ أي في الفعل الذي يعود أثره على الفاعِل نفسه..وهذه الأفعال والتصرفات تكون عادلة عندما تتناسب مع كمال الفاعل نفسه. فالعدالة الفردية عبارة عن رعاية الأفعال الفردية لمناسبتها مع كمال الفاعل.

ومن خلال الالتفات إلى معنى العدل والعدالة، يتضح أن العدالة الإلهية لا تقتضي أن يخلق الله كل الموجودات بنحو واحد، كأن يكون للإنسان أيضًا قرون وأجنحة. كما لا تعني تكليف الأشخاص المختلفة إمكاناتهم بتكليف واحد. وكذلك لا تعني أن يحاسب الله الناس كلهم بغضّ النظر عن حسن أعمالهم وقبحها فيُعطي الجميع جزاء واحدًا. بل معنى العدالة الإلهية هو أن يراعي الله تعالى في أفعاله الأمورَ المناسبة وأن يعمل على طبقها.

وعلى أساس ما ذكرناه عن صفة الحكمة المطلقة، يتضح أن أفعال الله منسجمة تمامًا مع كماله، والهدف منها تحقيق المصلحة المطلقة للمخلوقات، أي تأمين أعلى نسبة ممكنة من الكمال لهم. فيكون الله عادلًا في كل أفعاله، ولا يصدر عنه أي نوع من أنواع الظلم. فهو يخلق كل موجود في الموقع المناسب له، بحيث تكون له خصائص متناسبة مع النظام الأحسن. وقد جعل الله حقوقًا مناسبة للمخلوقات لأجل

تأمين مصالح نظام الخلقة وتحقيق كمال المخلوقات، فكلّف جميع الموجودات المختارة برعاية هذه الحقوق. وقد راعى الله في تكليفه استعدادات المكلفين والظروف الخارجية للعمل. وأما حسابه وتقييمه لأفعال المكلفين، فمتناسب مع تكاليفهم وسعيهم الاختياري لأداء هذه التكاليف. وسيُحاسبون في الوقت المناسب، فيُجازون ويعاقبون على أفعالهم.

تأمّلْ: هل العفو عن الذنب ومسامحة المجرم المُستحق للعقاب منافٍ للعدالة؟ وهل إعطاء ثواب أكثر مما يستحقه العامل منافٍ للعدالة؟

في الحقيقة، إن عدم مراعاة العدل في هذه الموارد المذكورة والقيام فيها بفعل غير مناسب ، ناشئ إما عن الجهل بالفعل المناسب، أو عن عدم إرادة الكمال الملائم للفعل المناسب. وهذا يدل على كل حال على نقص في الفاعل، والله الكامل المطلق منزّه عن كل ذلك.

خلاصة الدرس

١. يقع حبّ الذات - غير المعلول لحبّ وإرادة أي شيء آخر - على رأس سلسلة العلل الغائية، فيكون العلة الغائية الأولى لفعل الفاعل المختار.

٢. عادة يكون حب الذات علة لحب أمرَين آخرَين يمكن أن يقعا علة غائية للفعل الاختياريّ في المرحلة اللاحقة على حب الذات، وهما: حب آثار الذات ولوازمها، وحب رفع نقص الذات وصيرورتها أكمل. وهدف الفعل في الصورة الأولى هو تحقيق شيء متناسب مع كمال موجود عند الفاعل. وأما في الصورة الثانية، فالهدف من الفعل هو الحصول على كمال غير موجود عند الفاعل.

٣. العلة الغائية الأولى لخلق الموجودات هي حب الله لذاته، وفي المرحلة التي تليها، هي حب الله لآثار ولوازم كماله.

٤. يمكن أن تكون كل أنواع الكمالات من آثار كمال الله ومتعلقة بإرادته؛ لأنه كامل مطلق. فعلى أساس ملاك إرادة الله، يتّضح أن كل ما يمكن وجوده، فإن الله يريده أن يوجد.

٥. ملاك إرادة الله في الأمور المتزاحمة - أي الأمور التي لا يمكن أن تكون موجودة مع بعضها بعضًا - هو إيجاد الشيء المشتمل على كمال أكثر.

٦. من خلال الالتفات إلى أن أنظمة الخلقة المحتملة متزاحمة فيما بينها، يتضح أن الله تعالى يختار النظام الذي يترتب عليه أفضل كمال ممكن. ويُسمى هذا النظام بـ «النظام الأحسن».

٧. لو لاحظنا الكثير من الأشياء في نفسها، لقلنا بإمكان وجودها، لكن من خلال ملاحظتها ضمن النظام الأحسن، لكانت في الحقيقة مستحيلة التحقق والوجود.

٨. المصلحة النسبية للشخص أو للشيء عبارة عن أعلى كمال يمكن تحقيقه من خلال القيام بالأفعال الممكنة.

٩. المصلحة المطلقة عبارة عن أعلى كمال يمكن تحقّقه مطلقًا من خلال القيام بالأفعال الممكنة، بحيث لا يختص هذا الكمال بفرد محدد أو طائفة خاصة.

١٠.من خلال الالتفات إلى إرادة الله للنظام الأحسن، يمكن القول إن الله تعالى قد راعى في خلقه للموجودات «مصلحة المخلوقات» بشكل مطلق، ولم يلاحظ مصلحة مخلوق محدد.

١١.الحكمة وصف، إن وُجد في الفاعل المختار، يكون فعله حقيقة متناسبًا مع كماله وله هدف معقول.

١٢.الله تعالى كامل مطلق، وكل أفعاله الاختيارية متناسبة حقيقة مع كماله المطلق. وعلى هذا الأساس، تثبت له صفة «الحكمة المطلقة».

١٣.الحكمة من أفعال الله كلها - أي الهدف المعقول منها - هي تأمين المصلحة المطلقة لكل المخلوقات. وهذا لازم حقيقي لكمال الله تعالى.

١٤.المعنى اللغوي للعدل هو المساواة. وعندما يُستعمَل في فعل الفاعل المختار، يُراد منه وضع الشيء في موضعه المناسب، وليس القيام بالفعل على نحو واحد مع الجميع.

١٥.العدالة في التعامل مع الأفـراد وسائر الموجودات تعني رعاية حقوقهم، وفيما يرتبط بالذات، تعني القيام بالأفعال المتناسبة مع الكمال الحقيقي للذات.

١٦.من خلال الالتفات إلى صفة الحكمة الإلهية المطلقة، يتضح أن أفعال الله كلها متناسبة مع كمالاته وتصب في المصلحة المطلقة لمخلوقاته. فيكون الله عادلًا في كل أفعاله.

١٧.العدالة الإلهية شاملة للعدالة في جعل نظام الخلقة، وفي جعل الحقوق والتكاليف، وفي الحساب وفي المجازاة.

الأسئلة

١. لماذا يستحيل صدور فعل اختياريّ بلا هدف؟
٢. أثبِت كون العلة الغائية الأولى لأيّ فعل اختياريّ هي حبّ الذات.
٣. يوجد نوعان من العلة الغائية في المرحلة التالية لحب الذات، يمكن أن يكونا علة للفعل الاختياري. اذكرهما واذكر مثالًا لكل منهما.
٤. من خلال الالتفات إلى الأمور المتزاحمة، وضّح ملاك إرادة الله.
٥. ما المراد من النظام الأحسن؟
٦. ما الدليل على كون نظام الخلقة هو النظام الأحسن؟
٧. عرّف المصلحة النسبية والمصلحة المطلقة.
٨. بيّن معنى الحكمة.
٩. كيف تُثبت صفة الحكمة المطلقة لله تعالى؟
١٠. عرّف العدالة.
١١. من خلال الالتفات إلى أقسام الأفعال (مرتبطة بالذات أو بالأفراد أو بسائر الموجودات)، بيّن أقسام العدالة، واذكر مثالًا لكلّ منها.
١٢. أثبت عدالة الله.
١٣. كيف ينسجم تكليف الفرد بشيء فوق طاقته وقدرته مع صفات الله الكمالية؟
١٤. لو فرضنا أنك تريد إثبات القضية الهندسية التالية: مربع وتر المثلث القائم الزاوية = مجموع مربع الضلعين الآخرين. ولأجل ذلك، تصوّرت في ذهنك مثلثًا قائم الزاوية، وزوايتين أصغر منها. الآن أجب عن السؤالَين التاليَين:

١) لماذا لم تتصور زوايا هذا المثلث بنحو متساوٍ؟

٢) لماذا لا تتصور الزاوية الأصغر من الزاوية القائمة بدلًا من تصور الزاوية القائمة، وتتصور الزاوية القائمة بدلًا من الزاوية الأصغر من القائمة؟

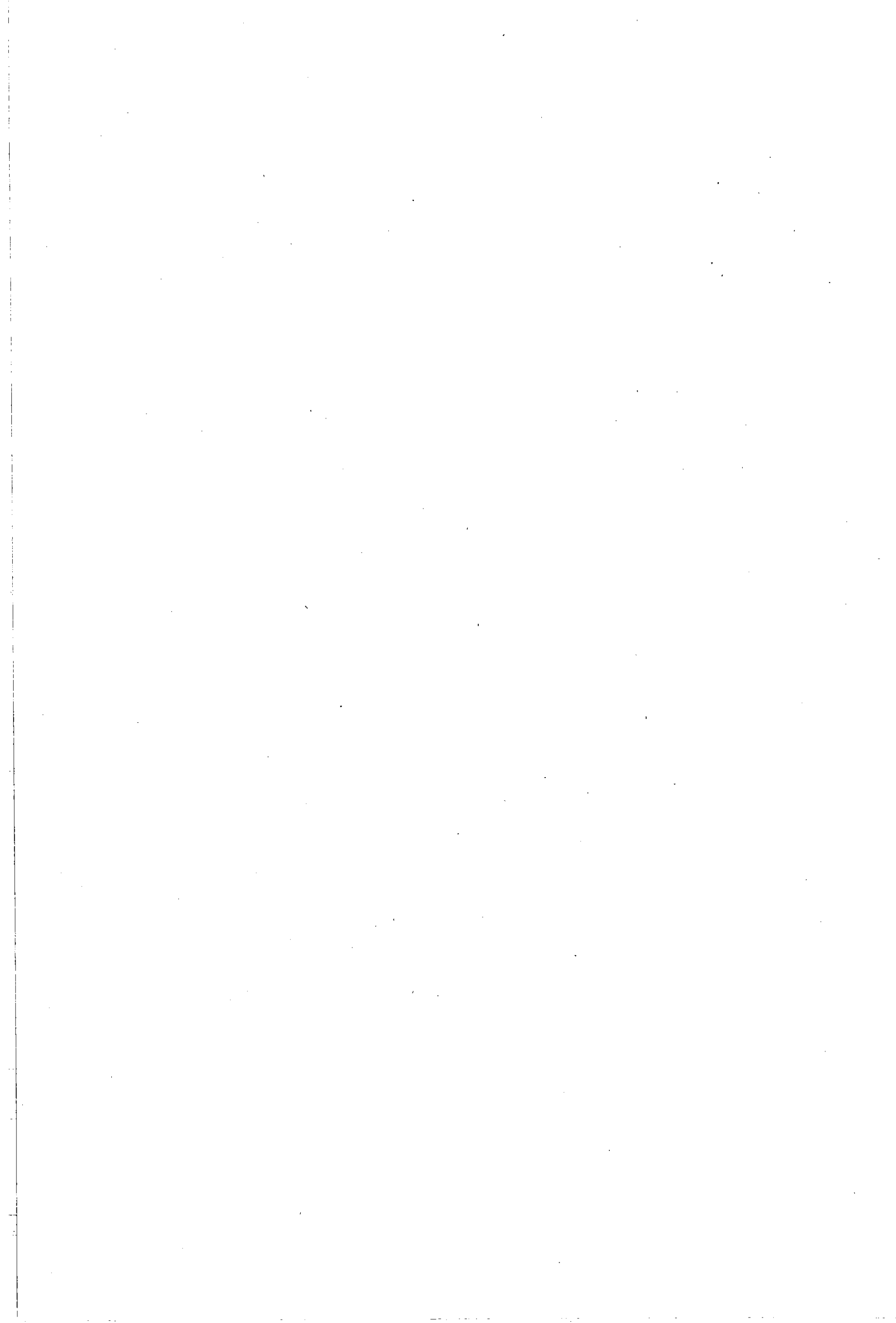
٣) انطلاقًا مما أجبته عن السؤالين السابقين، اذكر الأجوبة عن السؤالَين التاليَين:

١) لماذا لم يخلقنا الله كلنا بنحو واحد؟

٢) لماذا لا يعطيني الله الإمكانات المادية والمعنوية الموجودة عند شخص آخر، ويعطيه إمكاناتي المادية والمعنوية بدلًا من إمكاناته؟

مصادر لمزيد من الاطلاع

١. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ١، الصفحات ٣٣ - ٣٤٢ (عدل الهى).
٢. محمد تقي مصباح اليزدي، مجموعه آثار (مشكات)، ٣/١ (آموزش فلسفه)، الجزء ٢، الدرسان ٦٧ و٦٨.
٣. محمد تقي مصباح اليزدي، مجموعه آثار (مشكات)، ١/١ (معارف قرآن: خداشناسى، جهان شناسى، انسان شناسى)، الصفحات ١٧٦ - ١٨٥.





الدرس الخامس عشر:

بعض المسائل المرتبطة بمباحث معرفة الله

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. بيان عدم التنافي بين وجود النقائص والشرور وبين النظام الأحسن.

٢. الاستدلال على أنه لماذا لم يُخلَق الإنسان كاملًا منذ البداية، ولماذا لا يصل الجميع في نهاية المطاف إلى الكمال.

٣. توضيح الحكمة من وجود الفقر والمرض والموت.

٤. توضيح معنى الجبر والاختيار.

٥. بيان أن العلم الذاتيّ المطلق لله تعالى لا يلزم منه جبر الإنسان.

٦. بيان عدم وجود منافاة بين الاختيار المطلق الإلهيّ وبين اختيار الإنسان.

٧. تَعداد النتائج النظرية والعملية للنظرة العميقة إلى مباحث معرفة الله، وتكوّن دافع عنده بسبب ذلك لأجل متابعة هذه المباحث وترويجها.

المقدمة

تعرّضنا في هذا الكتاب أوّلًا للمباحث الفلسفية الضرورية لتعميق المباحث العقلية المرتبطة بمعرفة الله. ثم بحثنا عن أهم المباحث المرتبطة بمعرفة الله. وبناء على ما تقدّم إثباته، آن أوان البحث عن مسألة النقائص والشرور، ومسألة الجبر والاختيار. وهذا يكون آخر درس في مباحث معرفة الله، ونشير في خاتمته إلى أهمّ النتائج النظرية والعملية لهذه المباحث الشريفة.

١. النقائص والشرور

تُعدّ مسألة وجود النقائص والشرور في العالم، من المسائل التي تطرح في مباحث معرفة الله، حيث يُدّعى عدم انسجامها مع كون نظام العالم هو النظام الأحسن. وتشتمل هذه المسألة أيضًا على الكثير من المسائل الفرعية الأخرى. وفي مقام معالجة هذه المسألة، لا بد من توضيحها، ثم بيان كيفية الإجابة عنها. حينئذ نبيّن وجود الشرور والنقائص في النظام الأحسن. ثم نُجيب عن بعض الأسئلة المرتبطة

بهذه المسألة، ونخلص إلى عدم وجود تنافٍ بين النقائص والشرور وبين القول بالنظام الأحسن.

١-١. بيان المسألة

تقدم سابقًا أن مُدّعى فكرة النظام الأحسن، هو استحالة وجود العالم بنحو أكمل مما هو عليه. ومن جهة أخرى، لو نظرنا إلى العالم حولنا، لأمكننا العثور على الكثير من النقائص والعيوب، حيث يبدو أن العالم سيكون أكمل مما هو عليه لو كان خاليًا منها. فلماذا لم يُخلق جميع البشر كاملين منذ بداية الخلقة؟ ولماذا يُنهي الناس حياتهم دون أن يصلوا إلى الكمال؟ ألا يكون العالم أكمل لو كان الذين يعرفون طريق السعادة ويصلون إلى أعلى مراتب الكمال أكثر؟ ما هي الحكمة من الفقر والمرض والموت؟ لو كان العالم المشتمل على هذه الأمور هو الأكمل، فلماذا تُعدّ محاربة الفقر والمرض، والسعي إلى حفظ حياتنا وحياة الآخرين على الأقل في بعض الموارد - من الأمور الكمالية؟ ألَم يكن بالإمكان أن يكون عمر البشر أكثر مما هو عليه؟ أوَلا يكون العالم أكمل مما هو عليه فيما لو كان خاليًا من الفقر والفساد والظلم أو كانت نسبتها أقل مما هي الآن؟ هل سيرِدُ نقص على العالم فيما لو كان ذلك الطفل البريء الذي مات من الجوع، قد حصل على مزيد من الطعام وبقي يومًا آخر على قيد الحياة؟

من الواضح أن هذه الأسئلة وما يشابهها، تقع مقابل فكرة النظام الأحسن وتعارضها. إذ يبدو من كل واحد منها أنه كان بالإمكان تدارك

النقص الموجود في هذا العالم وجبرانه. ويُسمى هذا النوع من النقص - أي القابل للجبران - بالشرّ أيضًا.. وعلى هذا الأساس، نسمّي هذا النوع من الأسئلة بالأسئلة المرتبطة بالنقائص والشرور، وسنسعى فيما يلي لتقديم الأجوبة عنها.

١-٢. كيفية الإجابة عن هذه المسألة

نلاحظ أوّلًا مجموعة الأسئلة التي ذكرناها والتي تُعدّ نموذجًا من الأسئلة المرتبطة بالنقائص والشرور، لنرى كيف يمكن الإجابة عنها. هل يمكننا القول إن العالم الخالي من هذه النقائص والعيوب، بالمجموع ليس بأكمل من العالم الحالي؟ ثم لو تمكّنا من الإجابة عن جميع الأسئلة السابقة، فهل سيُفضي هذا إلى حل مسألة النقائص والشرور؟

من المناسب قبل بيان كيفية الإجابة عن هذه الأسئلة، أن نذكر مثالًا هندسيًا مشابهًا لمسألتنا. يذكرون في الهندسة قضية منطبِقة على كل المثلّثات الإقليدسية، ومفادها: مجموع الزوايا الداخلية لكل مثلث يساوي ١٨٠ درجة. فهل يمكن لأحد أن يشك في هذه القضية لو لاحظ أبعادًا وأنواعًا مختلفة للمثلثات، ويسأل مثلًا: هل يمكن أن تنطبق هذه القضية بنحو واحد على مثلث يُفرض أنه عبارة عن وصل لثلاثة أجزاء داخل ذرّة الهيدروجين، وعلى مثلّث حاصل من وصل مجموعة نقاط خاصة من الأرض والقمر والشمس؟ وهل تنطبق هذه القضية أيضًا على مثلث نرسمه على سطح الماء بواسطة قطعة من الخشب؟

طبعًا يمكننا أن نختار بعض المثلثات المختلفة الأبعاد والأنواع، ثم من خلال قياس زواياها، نبيّن للسائل كيف أن مجموع الزوايا الداخلية يساوي ١٨٠ درجة. وهذا ما يؤدي إلى التخفيف من حدّة استبعاده لانطباق هذه القاعدة بنحو واحد على كل هذه الموارد. لكن، يتعذّر علينا مباشرة عملية قياس الزوايا لكل المثلثات التي سأل عنها. وثانيًا: لو سلّمنا بإمكان قيامنا بذلك، فإن قياس ما سأل عنه لن يُثبت لنا كلية القضية المتقدمة؛ لأنه دائمًا يمكن فرض مثلثات أخرى والسؤال عنها مجددًا بالكيفية السابقة. فهذه الأسئلة لا متناهية؛ ولو فرضنا توقّف إثبات هذه القضية الهندسية على الإجابة عن هذه الأسئلة، فلا مفرّ من القول إن هذه المسألة لن تُحَلّ أبدًا وبأن هذه القاعدة لا يمكن إثباتها. وفي الحقيقة، لم يلجأ علماء الهندسة إلى قياس الزوايا الداخلية لمجموعة من المثلثات، حتى يُشكَل عليهم بأنه استقراء ناقص، فلا تكون القضية الناتجة عنه معتبَرة. بل، لقد أثبت هؤلاء العلماء هذه القضية اعتمادًا على مقدمات عقلية ويقينية، فحصلوا على قضية يقينية.

وهكذا الأمر في نتائج البحوث الفلسفية، تكون يقينية فيما لو اعتُمد فيها على مقدمات عقلية ويقينية، واستُنتجَت بنحو يقيني أيضًا؛ فلا يكون اعتبارها تابعًا للأجوبة عن الموارد الجزئية. وعلى هذا الأساس، إن أفضل حل للمسألة هو فهم المدّعى بنحو دقيق والتعمّق في فهم الاستدلال. طبعًا، إن أمكن حل بعض الموارد الجزئية، فإنه يمكن أن يؤدي إلى التقليل من نسبة استبعاد صحة النتيجة.

وعلى هذا الأســاس، سنبدأ في حل مسألة النقائص والشرور في تبيين هذه الشرور ضمن النظام الأحسن من خلال التدقيق في المدّعى، ثم نشير إلى حل بعض الموارد الجزئية.

١-٣. تبيين النقائص والشرور في النظام الأحسن

قلنا في الدرس السابق، إن النظام الأحسن هو النظام الذي تتحقق فيه أكثر الكمالات الممكنة. أما هنا، فنريد أن نعلم لماذا يجب أن يشتمل هذا النظام على النقائص والشرور؟ وإن لم يوجد مفرّ من ذلك، فما هو مدى هذه النقائص والشرور؟

فلنلاحظ أولًا، هل يمكن فرض نظام خالٍ من أي شرّ ونقص؟ مرّ سابقًا أن المقصود من النظام هو المجموعة المؤلفة من المخلوقات وكل لوازمها. ومن جهة أخـرى، المخلوق هو المعلول، ومقتضى قاعدة السنخية أن يكون كمال المعلول أقلّ من كمال علّته الموجِدة. وبالتالي، طالما أنّ الله كامل مطلق، فإنه يستحيل أن يخلق موجودًا واحدًا يكون كاملًا مطلقًا أيضًا. فيتّضح أن كل مخلوق، من جهة كونه مخلوقًا، سيكون مشتملًا على درجة من النقص حتمًا.

ولـو غضضنا النظر عن أكمل مخلوق أو أكمل مخلوقات، فإنّ المخلوقات الموجودة في مراتب أدنى، ستكون موجودة بناء على ملاك إرادة الله. ومن الواضح أنه كلّما تنزّلنا في مراتب الوجود، كلما زادت مراتب النقص. وكما أنه لا يمكن لأي مخلوق أن يكون كاملًا مطلقًا، كذلك لا يمكن لأيّ مرتبة من الوجود، أن تكون واجدة لكمالات المرتبة الأعلى

منها. فيتضح أن كل مرتبة من مراتب الوجود مشتملة على درجة من النقص، بحيث تكون هذه الدرجة من النقص لازمة لهذه المرتبة الوجودية، ولا يمكن أن تكون هذه المرتبة أكمل مما هي عليه. ويُسمى هذا النوع من النقص اللازم للمراتب الوجودية والمرتبط بذاته بـ «النقص الذاتيّ».

وسنصل في مراتب الوجود إلى مرتبة تتزاحم فيها الموجودات. وتُخلَق هذه المرتبة فيما لو كان الكمال الحاصل من مجموعها أكثر من الكمال الحاصل فيما لو لم تكن مخلوقة ومتحققة. على سبيل المثال، لو كان الكمال المتحقّق في العالم سيزداد - ولو بمقدار درجة يسيرة - بسبب خلق هذه المرتبة الوجودية التي تتزاحم فيها الموجودات، فسيكون من الحكمة خلق هذه المرتبة وإيجادها. لكن تقدم أنه يمكن فرض صور كثيرة للموجودات المتزاحمة بحيث توجد ويحصل منها أعلى كمال ممكن.

وأمـا الآن، فسنبيّن النقائص الموجودة في خصوص مرتبة الموجودات المتزاحمة. فلو لاحظنا موجودَين متزاحمَين، كما لو فرضنا شجرة وإنسانًا في الزمان والمكان نفسه، فمن الواضح أنه سيوجد واحد منهما فقط؛ لأن وجود كلّ منهما مانع من وجود الآخر. وهذا ما عبّرنا عنه بالتزاحم في أصل الوجود. كما يمكن أيضًا تزاحم موجودين في مرتبة واحدة من الكمال. مثلًا، لو كان لدينا كبشان من الغنم بإمكانهما أكل علف واحد، فإنّ تغذّي أحدهما بهذا العلف، مانع من تغذّي الآخر بهذا العلف نفسه. وعلى هذا الأساس، فإن وجود كلّ من الإنسان والشجرة ، يكون موجِبًا لطروّ النقص على أصل وجود الآخر،

كما أن تغذّي كلٍّ من هذين الكبشين، يكون موجِبًا لطروّ النقص على تغذية الآخر. وهذا النقص الناشئ من أحد المتزاحمَين بالنسبة إلى الآخر، سواء بلحاظ أصل وجوده أو بلحاظ مرتبة من كمال وجوده، يُصطلح عليه بـ «النقص النسبي».

فاتضح مما مـرّ أن النقص الذاتي لازم لمراتب الموجودات المختلفة، وأن النقص النسبي لازم للموجودات المتزاحمة بالنسبة إلى بعضها بعضًا. وبقليل من الدقة، يُعلم أن النقص الذاتي غير قابل للتعويض والجبران. وأما النقص النسبي لكل واحد من الأمور المتزاحمة، فهو قابل لذلك، بحيث يزول نقص أحدهما ويرِد النقص على المزاحِم الآخر. ففي المثال المتقدم، لو تناول أحد الكبشين العلف، فإنه سيُزيل نقصه. وهذا فرض معقول بشرط أن يُحرَم الكبش الآخر من العلف. وهذا النقص النسبي القابل للجبران والتعويض، نسميه أيضًا بالشر. فنستنتج من كل ما مر، أنه مهما كان النظام المفروض، فإنه لا مفرّ فيه من النقائص الذاتية، ومهما كان النظام المفروض الشامل لمرتبة الموجودات المتزاحمات، فإنه لا مفرّ فيه من النقائص النسبية - أي الشرور -.

وهذه النتيجة شاملة لجميع الأنظمة الممكنة، ولا يُستثنى من ذلك النظام الأحسن. وعلى هذا الأساس، حتى النظام الأحسن لا يمكن أن يكون خاليًا من النقائص والشرور. ولكنها توجد بحيث يتحقق من هذا النظام الأحسن أعلى مرتبة كمالية ممكنة؛ فيستحيل أن يوجد نظام أكمل من هذا النظام. ولو لاحظنا المراتب الوجودية في هكذا نظام،

فكلّما قسنا أية مرتبة إلى المرتبة الأعلى منها، فسوف نجد أن المرتبة الدنيا مشتملة على نوع من النقص. لكنّه نقص ذاتيّ، ولا يوجد نظام خالٍ عنه إلا في عالم الوهم والخيال. كذلك لو لاحظنا موجودًا واحدًا فقط، أو مجموعة من الموجودات المتزاحمة، فإنه يمكننا فرضها خاليةً من بعض النقائص وأنها أكمل مما هي عليه. إلا أن فكرة النظام الأحسن لا تدّعي أنه بإمكان كل الموجودات المتزاحمة أن تحصل على أعلى كمالاتها الممكنة، لأنّه واضح الاستحالة من خلال الالتفات إلى معنى التزاحم. فمدّعى هذه الفكرة فقط هو أن مجموع الكمالات الحاصلة من هذه الموجودات هو أكمل من مجموع الكمالات الحاصلة من أي نظام بديل آخر. وعلى هذا الأساس، صحيح أنه لو تمتّع البشر بالصحة وبعمر أطول، لكانوا على الأقل أكمل من ناحية بعض المنافع المادية، لكن فكرة النظام الأحسن لا تنفي وجود هذه الشرور والنقائص النسبية، حتى تكون هذه الأمثلة بمثابة الإشكالات النقضية عليها.

وانطلاقًا مما مرّ، يُلخّص الجواب عن مسألة النقائص والشرور بأن هذه الأمور لازمة لوجود أي نظام - ومنه النظام الأحسن -، وهي موجودة في النظام الأحسن إلى درجة يكون معها الكمال الحاصل من هذا النظام هو أكمل كمال ممكن.

١-٤. جواب بعض الأسئلة

لقد قلنا إن طريق حل مسألة النقائص والشرور منحصرٌ في التدقيق في المسألة نفسها ودليلها. وأما حل المسائل الجزئية فغير ممكن في

جميع الموارد، ولا كافٍ في حل المسألة الأساسية. والتدقيق في أجوبة بعض الأسئلة الجزئية يمكن أن يقلل من نسبة استبعاد صحة الجواب الأصلي. وفيما يلي، نقدّم الجواب الإجمالي عن بعض الأسئلة:

تأمل: لو كان الهدف من المباراة هو الفوز، فلماذا لا يُعلن ابتداء عن فوز الجميع؟ ولماذا لا يفوز الجميع بعد المباراة؟

١. لماذا لم يُخلق جميع البشر كاملين منذ بداية الخلقة؟ ولماذا يُنهي كل الناس حياتهم دون أن يصلوا إلى الكمال؟

الجواب: الإنسان موجود مختار، ومرتبة وجوده تقتضي أن يستطيع باختياره أن يكون أكمل أو أنقص. ولو لاحظنا هكذا موجود ضمن النظام الأحسن، للزم أن تكون كل لوازمه موفّرة في هذا النظام، من قبيل عدم امتلاكها منذ البداية للكثير من الكمالات الوجودية حتى يتمكّن فيما بعد من الحصول عليها باختياره. ويلزم من وجود الاختيار أيضًا أن يصل الناس إلى مجموعة الكمالات الاختيارية التي يريدونها، لا أنه يلزم منه أن يصل كل الناس إلى كمالهم النهائي.

٢. ما هي الحكمة من الفقر والمرض والموت؟ ولو كان العالم المشتمل على هذه الأمور هو الأكمل، فلماذا تُعدّ محاربة الفقر والمرض والسعي إلى حفظ حياتنا وحياة الآخرين - على الأقل في بعض الموارد - من الأمور الكمالية؟

الجواب: إن النماذج المذكورة هي أرضية مناسبة جدًّا لكسب الكثير من الفضائل الأخلاقية والكمالات المعنوية وتطويرها، من قبيل: الإيثار، والصبر، والتوكل، والرضا، والأمل، والشكر. كما أن هذه الأمور سبب للاستيقاظ من الغفلة والمزيد من الالتفات إلى كون عالم الخلقة مفتقرًا إلى الله، وتقوية كمال العبودية لله، واشتداد التقوى والتوحيد الذي يمكن أن يُعدّ أعلى الكمالات المعنوية الممكنة.

أما السعي لمواجهة الأمور المذكورة قدر الإمكان، فهو سعي لرفع النقائص النسبية (الشرور) والذي بدوره يمكن أن يكون سعيًا نحو الكمال. وبعبارة أخرى: إحدى جهات أكملية العالَم الذي توجد فيه هذه النقائص النسبية هي أنه العالم الوحيد الذي يمكن فيه مواجهة هذه النقائص والوصول جرّاء ذلك إلى الكمالات الاختيارية المناسبة.

١-٥. النتيجة

نستنتج مما ذكرناه أن تحقق النقائص والشرور في هذا العالم منسجم مع النظام الأحسن، بل يمكن تغيرها أيضًا بواسطة عللها التي جُعلت في هذا النظام. ولا يمكن إثبات أن هذه الأمور كلها هي من لوازم النظام الأحسن إلا بناءً على برهان الحكمة الإلهية، ولا يُعقَل أن نرفض نتيجة البرهان العقليّ بسبب بعض التوهّمات والاستبعادات الخيالية.

٢. الجبر والاختيار

على الرغم من أن اختيار الإنسان أمر بديهيّ، إلا أنه ذُكرت منذ القدم بعض الشبهات[١] التي أدّت[٢] إلى شك البعض في اختيار الإنسان فظنوا أنه مجبور في أعماله ومصيره. وصحيح أن موضوع جبر الإنسان واختياره مرتبط بمباحث معرفة الإنسان، إلا أننا سنتعرّض له هنا ونجيب بشكل إجمالي عن مثل هذه الشبهات المرتبطة بمباحث الإلهيات بسبب الفهم الخاطئ لصفات الله كالعلم والإرادة والقضاء والقدر الإلهيَّين.

فليس مرادنا هنا إثبات اختيار الإنسان، بل نريد أن نبيّن عدم وجود منافاة بين العلم والإرادة الإلهيين وبين اختيار سائر الموجودات كالإنسان. والمُراد من الاختيار في هذا البحث هو تأثير إرادة الفاعل في فعله، وهو المعنى الذي تقدم في مبحث اختيار الله. وأما الجبر، فالمراد منه هو تدخل سبب آخر غير الفاعل بحيث يمنع من تأثير إرادة الفاعل في فعل نفسه. وأما البحث في سائر معاني الاختيار،

---

(١) تُطلق الشبهة على الباطل الذي يشبه الحق، ولأجل ذلك قد توقِع الآخرين في الاشتباه. وقد ورد في روايات أهل البيت عليهم السلام المنع عن الخوض في هكذا مسائل لسببين: الأول: إن فهم الجواب عن شبهات الجبر يحتاج إلى اطلاع على المباني العقلية المحكمة؛ والثاني: هو أن الانشغال بهذه الشبهات وعدم القدرة على حلها يؤدي إلى آثار سلبية كالإحساس بعدم المسؤولية، واللامبالاة في العقيدة والعمل، وظُلم الآخرين والرضوخ لظلمهم.

(٢) مضافًا إلى شبهات الجبر، توجد أغراض سياسية للحكومات الظالمة أثّرت في ترويج الاتجاه الجبري (انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ١، الصفحات ٣٧٥ - ٣٧٧).

وفي إثبات الاختيار للإنسان ومجال اختياره، فسوف نبحث عنه في مباحث معرفة الإنسان إن شاء الله.

وفيما يلي، نبحث تحت عنوان «دراسة شبهات الجبر» شبهتين اعتمدتا على بعض صفات الله لنفي الاختيار عن سائر الموجودات، التي منها الإنسان.

٢-١. دراسة شبهات الجبر

تقدّم منّا أن الهدف هو دراسة تلك الطائفة من شبهات الجبر الناشئة عن الفهم الخاطئ لصفات الله. إذ يتصور البعض عدم وجود تناسب وانسجام بين علم الله المطلق وبين اختيار الموجودات الأخرى؛ ولذا، يُنكرون اختيار بعض الموجودات كالإنسان. ويوجد بعض آخر اعتبر الاختيار المطلق لله منافيًا لاختيار الآخرين. وبعض الذين لم يقدروا على فهم الانسجام بين الاختيار المطلق لله وبين اختيار الآخرين، نفوا شمولية اختيار الله للأفعال الاختيارية لبعض الموجودات كالإنسان. وفي الواقع، أنكروا كون اختيار الله مطلقًا واعتقدوا بالتفويض. وذهب بعض آخر إلى إنكار اختيار الموجودات الأخرى، واعتبرها مجبورة في أفعالها. وفيما يلي، سنتعرّض لهاتين الشبهتين بالبحث والتحقيق.

٢-١-١. الشبهة الأولى

لو لاحظنا فردًا ما مثل (ألف) مع فعل من أفعاله مثل (ب)، فإنه يمكننا بيان أن العلم المطلق والذاتيّ لله تعالى مانع من تأثير إرادة

(ألف) في القيام بـ (ب)؛ وبعبارة أخرى: لا يكون (ألف) مختارًا في فعله لـ (ب). سنشير أوّلا إلى أن علم الله الذاتيّ المطلق يستلزم أن يكون (ب) فعلًا ضروريًا، ثم نشير إلى أن ضرورة وقوعه تستلزم أن يكون (ألف) مجبورًا في فعله لـ (ب).

العلم الذاتي المطلق وضرورة الفعل: علم الله الذاتي المطلق والمتعلق بغيره تعالى يستلزم أن يكون الله عالمًا بوقوع الفعل قبل صدوره. وحيث إننا فرضنا أن (ألف) قد فعل (ب)، نستنتج أن الله يعلم مسبقًا أن (ألف) سيفعل (ب). ولمّا كان علم الله مطابقًا للواقع قطعًا، فإننا نجزم بأن (ألف) سيُنجز (ب) وسيكون وقوع (ب) ضروريًا.

ضرورة الفعل وجبر الفاعل: من جهة أخرى، إن ضرورة وقوع (ب) تشير إلى عدم وجود ارتباط بين هذا الوقوع وبين إرادة (ألف)، وإنما هو مجبور على فعل (ب).

ومن الواضح[1] أن هذا صادق على أيّ فاعل غير (ألف) وأيّ فعل آخر غير (ب). لذا، لن تستطيع بعض الموجودات التي هي من قبيل الإنسان أن تقوم بأيّ عمل باختيارها، وبالتالي، سيكونون مجبورين في جميع أعمالهم.

٢-١-٢. جواب الشبهة الأولى

في القسم الأول من الشبهة المذكورة، استنتجنا من علم الله المسبق المطابق للواقع قطعًا، قطعية صدور الفعل (ب) وضرورته. ورغم أن هذا القسم من الاستدلال صحيح تمامًا، إلا أنه لا حاجة له. فقد قلنا

في الدرس الثالث من هذا الكتاب إن كل ممكن بالذات إمّا واجب بالغير أو ممتنع بالغير، وبالتالي، سيكون تحقّق كل فعل متّصفًا بالضرورة. فمفاد هذا الكلام أنه لو فرضنا أن (ألف) أنجز (ب) فهذا يعني أن تحقق (ب) متّصف بالضرورة. وأما علم الله الذاتيّ المطلق بغير نفسه، فمستلزم فقط لعلم الله المسبَق بهذه القطعية وهذه الضرورة. فيتّضح في الفرض المتقدم أن وقوع (ب) قطعيّ وضروريّ، وأن الله يعلم به.

أما في القسم الثاني من الشبهة، فقد استُنتج من ضرورية وقوع (ب) وقطعيته، أن هذا الوقوع لا ربط له بإرادة الفاعل (ألف). وهذا القسم من الاستدلال غير صحيح؛ لأن قطعية وضرورية وقوع أي ممكن بالذات مرتبط بوجود جميع أجزاء علته التامة؛ فلو كان (ب) فعلًا اختياريًّا لـ (ألف) ومعلولًا لإرادته، فإن قطعية وقوعه وضرورته ستكون مرتبطةً بإرادة (ألف) التي هي جزء من العلة التامة لفعله. وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نفرض (ب) فعلًا اختياريًّا لـ (ألف) ونقول إن الله يعلم بوقوع (ب) عن اختيار من (ألف). إذًا، لا منافاة بين ضرورة وقوع الفعل وبين كون وقوعه منوطًا باختيار فاعله. وبالتالي، فإن ضرورة تحقق كل أفعال الإنسان لا تستلزم أن يكون الإنسان مجبورًا فيها.

٢-١-٣. الشبهة الثانية

بناء على اختيار الله المطلق، أيّ فعل يصدر من الإنسان فإنه سيتحقّق بإرادة الله. وعلى هذا الأساس، إنّ المؤثر في فعل أي فاعل هو إرادة الله، لا إرادة الآخرين. فلا تأثير لإرادة أي فاعل آخر في فعله سوى إرادة الله، ليكون الجميع مجبورين على القيام بجميع أفعالهم. ومن هنا، إن قلنا باختيار الله المطلق، فإنه لا بد أن نعُدّ الموجودات التي هي من قبيل الإنسان مجبرة. لكن كلّما فرضنا أن هذه الموجودات مختارة، فلا بدّ قبل ذلك أن نرفع يدنا عن الاختيار الإلهيّ المطلق وأن نقبل بأنه قد فُوِّض الأمر للإنسان وسائر الموجودات المختارة في أفعالهم الاختيارية، فلا دخالة لإرادة الله في تحقق ذلك.

٢-١-٤. جواب الشبهة الثانية

إنّ هذه الشبهة مبنية على فكرة خاطئة وهي أنه لو كان الفعل (ب) اختياريًّا بالنسبة إلى الله، فإنه سيكون غير اختياريّ بالنسبة إلى أي فرد آخر كـ (ألف). لهذا السبب، نستنتج - من كون اختيار الله المطلق شاملًا لأفعال أي فرد كـ (ألف) - أن أفعال الآخرين ليست اختيارية بالنسبة إليهم. وكي نبيّن عدم وجود استلزام بين إطلاق اختيار الله وبين جبر الآخرين في أفعالهم، فإنه يجب أن نوضّح أنه يمكن فعل واحد اختياريًّا بالنسبة إلى فاعلين.

في الواقع، لا مانع عقليًّا من أن يكون لفعل واحد فاعلان مختاران. غاية الأمر أنه لمّا كانت الفواعل الطبيعية غير مختارة، صار من

الصعب العثور على مثال محسوس لها، وبالتبع، يصعب أيضًا تصوير ذلك في الذهن. ولكي نقلل من مقدار تلك الصعوبة، ونستطيع أن نلحظ فاعلين مختارين لفعل واحد، لا بد من أن نتذكر أولًا ما قلناه في الدرس الرابع عن العلة المباشرة وغير المباشرة، والعلة الطولية والعرضية. فقد تقدم هناك أنه يمكن أن يكون للمعلول الواحد سلسلة من العلل الفاعلية الطولية، بحيث تكون إحداها علة مباشرة والبقية عللًا غير مباشرة. فعلى سبيل المثال، في الكتابة بالقلم، يُعدّ الكاتب، أي روحه، علة فاعلية مباشرة لإرادته (اتخاذ القرار)، وإرادته علة فاعلية مباشرة لحركة يده وللقلم الموجود فيها. فلو نظرنا إلى هذه الحركة المذكورة على أنها فعل، فإنه سيكون لها علتان فاعليتان طوليتان: فإرادة الفاعل علة مباشرة للفعل، والكاتب، أي روحه، علة غير مباشرة له.

كذلك يمكنك أن تتصور كاتبًا خاصًا كالذي تكلمنا عنه. فعلى سبيل المثال، تصوّر في ذهنك إنسانًا يريد إخبار صديقه بمسألة، فيأخذ قلمًا باختياره ويكتب له رسالة. في هذه الحالة، كلٌّ من العلتين الفاعليتين السابقتين اللتين ذكرناهما للكاتب الخارجيّ موجود أيضًا في الكاتب الذهنيّ، أيضًا إضافة إليك، فأنت علة فاعلية أخرى في طول تلك العلتين، وعلة فاعلية مباشرة لتصوّر هذا الإنسان. في المثال الأخير، يوجد لحركة يد ذلك الكاتب الذهني علتان فاعليتان اختياريتان في طول بعضهما بعضًا، وهما: أنت والكاتب. وبالتالي، يمكن تصور فعل اختياريّ له علتان فاعليتان اختياريتان في طول بعضهما بعضًا. في هذه الحالة، يكون كل من الفاعلين المذكورين قد قام بذلك الفعل

باختياره، واختيار أحدهما لا يستلزم جبر الآخر. وبناء عليه، على الرغم من كون الأفعال الاختيارية لسائر الموجودات أفعالًا اختيارية لها، فإنه يمكننا أن نقبل أن تكون أفعالا اختيارية لله تعالى أيضًا. وبالتالي، لا يلزم من كون الله مختارًا أن يكون الإنسان مجبورًا.

ومن خلال الإجابة عن شبهات الجبر، يُعلم أن الشبهات المذكورة لا يمكنها أن تنفي اختيار موجودات كالإنسان.

٣ . نتائج مباحث معرفة الله

وافاك الحديث في الدرس الأول عن ضرورة تعميق مباحث معرفة الله. وفي نهاية مباحث هذا الكتاب، صار من المناسب أن نشير إلى بعض أهم النتائج النظرية والعملية لتصحيح وتعميق مباحث معرفة الله.

٣-١. النتائج النظرية

١. طبقًا للعلاقة بين الخالق والمخلوق، يمكن القول بحاجة المخلوقات إلى الله لا في أصل وجودها فقط، بل دائمًا ومن كل الجهات. وذلك من قبيل الصورة التي نوجدها في أذهاننا، التي لا تكون تابعة لإرادتنا في اللحظة الأولى فقط، بل طالما هي موجودة في ذهننا فهي تابعة بكل خصوصياتها لإرادتنا. واتّضح مما مرّ، أنّ فهم هذه العلاقة الدائمة والشاملة لكل الجهات، يقودنا من التوحيد في الخالقية إلى التوحيد في الربوبية والمالكية التكوينيّتين؛ بمعنى أن الله تعالى هو الذي

يدبر دائمًا جميع المخلوقات ويديرها من كل الجهات، وأن جميع المخلوقات هي تحت سلطته وتصرفه.

٢. التوحيد في الربوبية والمالكية التكوينيتين - التي تُصوَّر بشكل واضح عند التدقيق في معنى الربط والفقر الذاتيّ للمخلوقات بالنسبة إلى الخالق الواحد -، تستلزم التوحيد في الربوبية التشريعية؛ بمعنى أن الوحيد الذي له حقّ التشريع والحكم على الآخرين هو الله تعالى، ولا يحق للآخرين التصرف في ملك الله دون إذنـه، فلا يحق لهم التصرف في أعضائهم وجوارحهم وأموالهم وأرواحهم أو أعضاء وأموال وأرواح الناس الآخرين. وهذا مبنى شديد الأهمية في فلسفة الحقوق الإسلامية وفلسفة السياسة الإسلامية.

٣. من النتائج الأخرى لكون الإنسان وجودًا رابطًا بالنسبة إلى الله وفقيرًا في ذاته، هو أن نعلم أنه مهما تعالى الإنسان في درجات الكمال، فإنه لن يكون مستغنيًا عن الله، وأن التمحور حول الإنسان وطلب الاستقلال عن ذات الباري، وعدم حاجته إلى الله في شؤون الحياة المختلفة الفردية والاجتماعية، هو نتيجة للضعف الفكريّ عند الإنسان. ولهذا،كانت النزعة الإنسانية (أومانيسم) مرفوضة في الرؤية التوحيدية. كما أنه بناء على التوحيد في الربوبية والمالكية، فإن الله وحده له الحق في تعيين حدود التصرف في المخلوقات وكيفيتها. فتكون الأنظمة الفردية والاجتماعية - سواء الأخلاقية أو الاقتصادية أو الحقوقية أو السياسية - التي تصدر القوانين للبشر مُغفِلةً للأحكام الشرعية، أنظمةً مرفوضةً. ومن هنا، لا تكون العلمانية مقبولة بسبب

إنكارها لزوم تبعية الله في مختلف أبعاد الحياة؛ لأنهم أنكروا الله أو حدّدوا علاقة الإنسان مع الله في مجال خاص.

٤. من النتائج الأخرى لفهم علاقة المخلوقات بالله، أن نعلم أن حاجتنا لله ليست فقط في الأشياء التي لا نملكها فعلًا، بل نحتاج إليه أيضًا في كل ما لدينا. ففي دعـاء عرفة المنسوب إلى سيد الشهداء عليه السلام نقرأ: إلهي أنا الفقير في غناي، فكيف لا أكون فقيرًا في فقري؟[1].

٥. من خلال التدقيق في العلاقة بين الخالق والمخلوق، يتضح أيضًا أن علّية الله بالنسبة إلى المخلوقات، ليست في عرْض العلل الأخرى ولا مثلها. وعلى هذا الأساس، فإن اكتشاف العلل المادية للظواهر، لا يقلّل أبدًا من تأثير الله في عالم الوجود، ولا يضيّق من ساحة حضور الإرادة الإلهية في وقوع الحوادث. ويكفي لإدراك هذا التفاوت أن نتصوّر في ذهننا سطوع الشمس فوق البحر وتبخيرها للماء، ثم يتحول البخار إلى قطرات ماء بسبب تكوّن الغيوم وتأثير البرد، فيهطل المطر على الأرض بسبب قوة الجاذبية. ومن الواضح أن جميع هذه العمليات المذكورة، التي لها أسبابها الخاصة، قد وُجدت في الذهن بسبب إرادتنا، ولا يأخذ أيٌّ من هذه الأسباب دور هذه الإرادة في تحقّق الأمور الذهنية وإيجادها. وهكذا الأمر في العلل المادية، فعلى الرغم من كونها عللًا، إلا أنّها ليست خالقة ولا موجِدة، وإنما تهيّئ الأرضية

---

(١) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٩٥، الصفحة ٢٢٥.

لإيجاد المعلولات، مضافًا إلى أنه يمكن في بعض الظروف الخاصة أن توجد علل أخرى بديلة لتلك في تحقق الظاهرة المفروضة. وكما أنه يمكنك أن تتصوّر هطول المطر بالعملية المذكورة سابقًا، كذلك يمكنك تصوّرها دون تلك المقدمات أو يمكنك إيجادها في الذهن بطريقة أخرى. وأما بالنسبة إلى الله تعالى، فإن خرق العادات الطبيعية في موارد الضرورة، كما في إعجاز الأنبياء لأجل مصلحة هداية البشر، ممكن أيضًا، وليس الإعجاز بمعنى نفي العلية، بل هو عبارة عن استبدال الأسباب العادية لتحقّق المعلول بأسباب غير عادية محقِّقة له بإرادة الله، وطبعًا هذا في موارد الضرورة فقط.

٦. من خلال فهم علاقة المخلوق بالخالق، يمكن أن يُعلَم مدى قربنا من الله. ففي أعمق وأقرب العلاقات القائمة بين موجودَين، توجد عادة واسطة بينهما - هي تلك العلاقة المذكورة -؛ بمعنى أن هذين الموجودَين مرتبطان مع بعضهما بعضًا من جهة، وقريبان من بعضهما بعضًا من هذه الجهة نفسها. لكن فقط في علاقة الإيجاد - حيث يكون المعلول عينَ الربط - لا توجد واسطة بين المعلول وبين خالقه، بل يكون مرتبطًا به من جميع الجهات. وهذه هي أقرب علاقة ممكنة بين موجودين. وقد بيّن الله علاقة قربه من الإنسان بقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[1].

---

(١) سورة ق: الآية ١٦.

٣-٢. النتائج العملية

مضافًا إلى الآثار والنتائج النظرية المتقدمة، توجد آثار عملية عدّة لرؤيتنا العميقة بالنسبة إلى الله تعالى، نشير فيما يلي إلى بعضها:

١. من النتائج العملية للاعتقاد بالحاجة الكاملة والشاملة إلى الله، هي أن يشعر الإنسان دائمًا بالخشوع في محضر الله، وأن يبتعد عن مخالفته وعصيانه. وبالتالي، فإنّ توهّم الاستقلال عن الله في كل شيء، يقتضي التمرّد على الحكم الإلهيّ والانحراف عن الطريق الصحيح في تلك الموارد. وقد ذكر الله تعالى في القرآن الكريم أن طغيان الإنسان ناتج عن توهّمه الاستقلال وعدم الحاجة إلى الله: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۞ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ﴾[1]. أما الذي يرى نفسه فقيرًا إلى الله ومحتاجًا إليه في كل حال، فإنه لا يتكبر في قبال الله، ولا يشعر بالاستقلال في المالكية، ولا يبخل عن بذل أيّ شيء يملكه، بل يشعر بالمسؤولية أمام الله في الاستفادة من أي شيء يملكه، ولا يمنّ على الله أن أدّى التكاليف الملقاة على عاتقه.

٢. من النتائج العملية لهذه النظرة والإحساس الكامل بالحاجة إلى الله، التوحيد في الاستعانة، أي يجب علينا أن نطلب يد العون من الله فقط لأجل قضاء حاجاتنا وتحقيق رغباتنا. وأما الاستفادة من الأسباب والعلل المادية، فلا يجب أن تكون في عرض الاستعانة بالله، بل مع الالتفات إلى أن الله قد وضع أسبابًا لتحقّق الظواهر، فيجب

(١) سورة **العلق**: الآيتان ٦ و٧.



علينا أن نستفيد منها، لكن في طول إرادة الله وإذنه. وتستلزم هذه النظرة الدعاء والتضرّع إلى الله لأجل قضاء الحوائج وتحقيق الرغبات. ومن هنا، عُدّ الدعاء في بعض الروايات مخ العبادة[1]، كما أن أمير المؤمنين عليه السلام كان يتّصف بكثرة الدعاء[2].

٣. الشكر من الصفات الحسنة؛ وتتحقّق أعلى مراتبه عند الإيمان بالحاجة إلى الله في جميع ما يملكه الإنسان. ولعله لأجل ذلك ذكر الله تعالى قلةَ الشاكرين، حيث قال: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾[3].

٤. الخوف من الآخرين يُعتبَر من الصفات القبيحة فيما لو كان مانعًا من أداء الوظائف. فالحياء من الأصدقاء والتأثر من تهديدات الأعداء يُعدّان من علامات الخوف في غير موضعه. فهذا الخوف ناشئ من اعتبار الآخرين مستقلّين في قدرتهم. وأما الإيمان العميق بكون جميع المخلوقات محتاجة إلى الله احتياجًا كاملًا، بحيث لو أن الله تعالى لم يلتفت إليها ولو لآنٍ واحد لانعدمت بنحو كامل، فإنه - أي هذا الإيمان - يسلب من القلب الخوف من أعظم القوى، ويجلب للإنسان الشجاعة في القيام بالوظائف الإلهية. وقد ورد في القرآن: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[4].

---

(١) عن النبي صلى الله عليه وآله: الدعاء مخ العبادة. (محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٧ الصفحة ٢٨ الحديث ٨٦٢٠).

(٢) عن الصادق عليه السلام: كان أمير المؤمنين عليه السلام رجلا دعّاءً. (محمد بن حسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ، ٧ الصفحة ٢٦ ، الحديث ٨٦٠٩)

(٣) سورة **سبأ**: الآية ١٣.

(٤) سورة **يونس**: الآية ٦٢.

٥. إن الالتفات إلى العلاقة القريبة بالله تعالى في جميع الأوقات والأحوال، والالتفات إلى السلطة الإلهية الكاملة، وأن لطفه يشملنا على الرغم من كل قصورنا وتقصيرنا، يوجِد شعورًا بالمحبة العميقة لله في الإنسان، هذا الشعور الذي يتكامل ويزداد عمقًا كلما كان الإحساس بالقرب إلى الله والحاجة إليه أعمق. ومن باب التشبيه، الطفل الذي يشعر تمامًا بحاجته إلى أمه، فإنه عندما يلجأ إلى حضنها الدافئ، يشعر بمحبة تجاه أمه لا يمكنه وصفها للآخرين. فمن الطبيعيّ أن الذين يشعرون بعلاقتهم مع الله بنحو أعمق، سيحصلون على لذة لا توصف أثناء مناجاته وعبادته.

بشكل عام، إن التوحيد أساس لسعادة الإنسان ولجميع الفضائل الأخلاقية، والشرك أساس لشقائه ولكل الرذائل الأخلاقية، لذا، اعتمد الأنبياء ابتداء على التوحيد من أجل تربية البشر وهدايتهم إلى طريق السعادة والكمال، وأكدوا على ترك الشرك والكفر، وعلى فهم التوحيد وقبوله قبل توجيه الإنسان إلى كيفية تأمين الرفاهية والحياة الأفضل.

خلاصة الدرس

١. قد يبدو عدم وجود انسجام بين النظام الأحسن وبين وجود النقائص والشرور في العالم؛ إذ قد يُتوهَّم أن العالم سيكون أكمل بدونها.

٢. يثبت وجود النظام الأحسن بالبرهان العقلي، فلا يكون اعتباره مرهونًا للإجابة عن الموارد الجزئية، وإن كانت الإجابة عن هذه الموارد تقلل من استبعادنا لصحة نتيجة الاستدلال العقلي.

٣. بعض النقائص في العالم مرتبطة بمرتبة المخلوقات وذاتيةٌ لها. وعلى هذا الأساس، لا معنى لوجود هكذا مخلوقات بنحو تكون خالية عن هذه النقائص.

٤. تحصل النقائص النسبية أو الشرور عند التزاحم بين الموجودات، وصحيح أنه يمكن رفعها عن طرف واحد، إلا أن النقص سيرد على الطرف الآخر.

٥. تقع النقائص والشرور في النظام الأحسن إلى حدّ يكون الحاصل من مجموع هذا النظام هو أعلى نسبة كمال ممكنة.

٦. الإنسان موجود مختار، ووجوده في النظام الأحسن يقتضي فقط أن يصل إلى الكمال من أراد من الناس ذلك واختاره.

٧. الفقر والمرض والموت وما شاكل، هي أمور مناسبة جدا لكسب الكثير من الفضائل الأخلاقية والكمالات المعنوية وتطويرها. ويتضح أن من جهات أكملية هذا العالم هو اشتماله على هذه

الشرور، بحيث يمكن الوصول إلى الكمالات الاختيارية المناسبة من خلال مواجهة هذه الشرور.

٨. الأدلـة النافية للاختيار والمعتمدة على بعض الصفات الإلهية، هي في الحقيقة شبهة مقابل بديهة، فيمكن الكشف عن خطئها ومواطن الخلل فيها.

٩. شبهة الجبر المبنية على العلم الذاتي والمطلق لله تعالى، يمكن بيانها بالنحو التالي: العلم الذاتي والمطلق لله تعالى بغيره يستلزم علم الله تعالى بالفعل الذي سيفعله الفاعل قبل أن يفعله. وعلم الله تعالى مطابق للواقع قطعًا. وبالتالي، سيتحقق هذا الفعل الذي علم به الله قطعًا. وعلى هذا الأساس، لا ربط لوقوع هذا الفعل بـإرادة الفاعل، بل سيكون هذا الفاعل مجبورًا على إيقاع هذا الفعل.

١٠.في مقام الجواب عن شبهة الجبر المبنية على العلم الذاتي والمطلق لله تعالى، يمكن القول: إنه لا يوجد منافاة بين ضرورة وقوع الفعل وبين كون وقوعه منوطًا بإرادة فاعله؛ وببيان آخر: إن الله تعالى يعلم أن الفعل سيقع قطعًا بما هو مُراد للفاعل.

١١.شبهة الجبر المبنية على الاختيار الإلهي المطلق، هي: أن الاختيار المطلق مستلزم لوقوع كل الأفعال بإرادة الله. وعلى هذا الأساس، لا تأثير لإرادة أيّ فاعل في فعله، فكل الفواعل مجبورون على القيام بأفعالهم كلها.

١٢.هذه الشبهة مبنية على التوهّم الخاطئ بأنه لو نُسب إلى الله تعالى فعل اختياريّ، فإن نسبته إلى أي فرد آخر ستكون بنحو غير

اختياري؛ والحال أنه يمكن وجود علتين مختارتين طوليّتين، يُنسَب إليهما فعل واحد اختياريّ.

١٣. من النتائج النظرية لتعميق معرفة الله، نذكر: حاجة المخلوقات دائمًا إلى الله، توحيد الله في الربوبية والمالكية التكوينيتين بالنسبة إلى سائر الموجودات، وبتبع ذلك يثبت التوحيد في الربوبية التشريعية، نفي النزعة الإنسانية (أومانيسم) والعلمانية، الحاجة إلى الله فيما نمتلكه وما نفقده، الفرق بين علية الله وعلية الظواهر المادية، وإدراك علاقة القُرب إلى الله تعالى.

١٤. من النتائج العملية للنظرة العميقة إلى معرفة الله، نذكر: تقوية روحية الخشوع والخضوع، الاجتناب عن التمرّد والطغيان في قبال الله تعالى، عدم التكبر والبخل، الإحساس بالمسؤولية وأداء الوظيفة بلا منّة، الدعاء والتضرّع إلى الله تعالى، الشكر، عدم الخوف في غير محلّه من غير الله، الإحساس العميق بمحبة الله تعالى، تنمية سائر الفضائل الأخلاقية والاجتناب عن الرذائل الأخلاقية.

الأسئلة

١. من خلال توضيح النقص الذاتي والنسبي، بيّن لزوم النقائص والشرور في النظام الأحسن.

٢. لماذا لم يُخلَق كل الناس كاملين؟ ولماذا لا يصلون كلّهم في نهاية المطاف إلى الكمال؟

٣. ما هي حكمة الفقر والمرض والموت؟

٤. هل علم الله الذاتي بغيره يستلزم ضرورة وقوع أفعالنا؟ وضّح ذلك.

٥. هل ضرورة وقوع أفعالنا تنافي كونها اختيارية؟ بيّن ذلك.

٦. قرّر بدقة شبهة القائل بوجود منافاة بين الاختيار الإلهي المطلق وبين اختيار الإنسان، وأجب عنها بشكل مختصر.

٧. لاحظ الاستدلال التالي:

كل موجود فهو موجود بالضرورة

كل فعل يقوم به أي شخص، فهو موجود

كل فعل يقوم به أي شخص، فهو موجود بالضرورة

ففعل أي شخص ليس باختياري.

١) لو كان هذا الاستدلال صحيحًا، هل هو مناف لاختيار الله، أم أنه ينفي فقط اختيار مخلوقات الله؟

٢) بيّن محل الإشكال في هذا الاستدلال.

٨. اذكر بعض النتائج النظرية والعملية لمبحث معرفة الله، لم تُذكَر في الدرس، وبيّنها.

٩. ما هي الطرق الموجودة لترويج مباحث معرفة الله وتعميقها؟

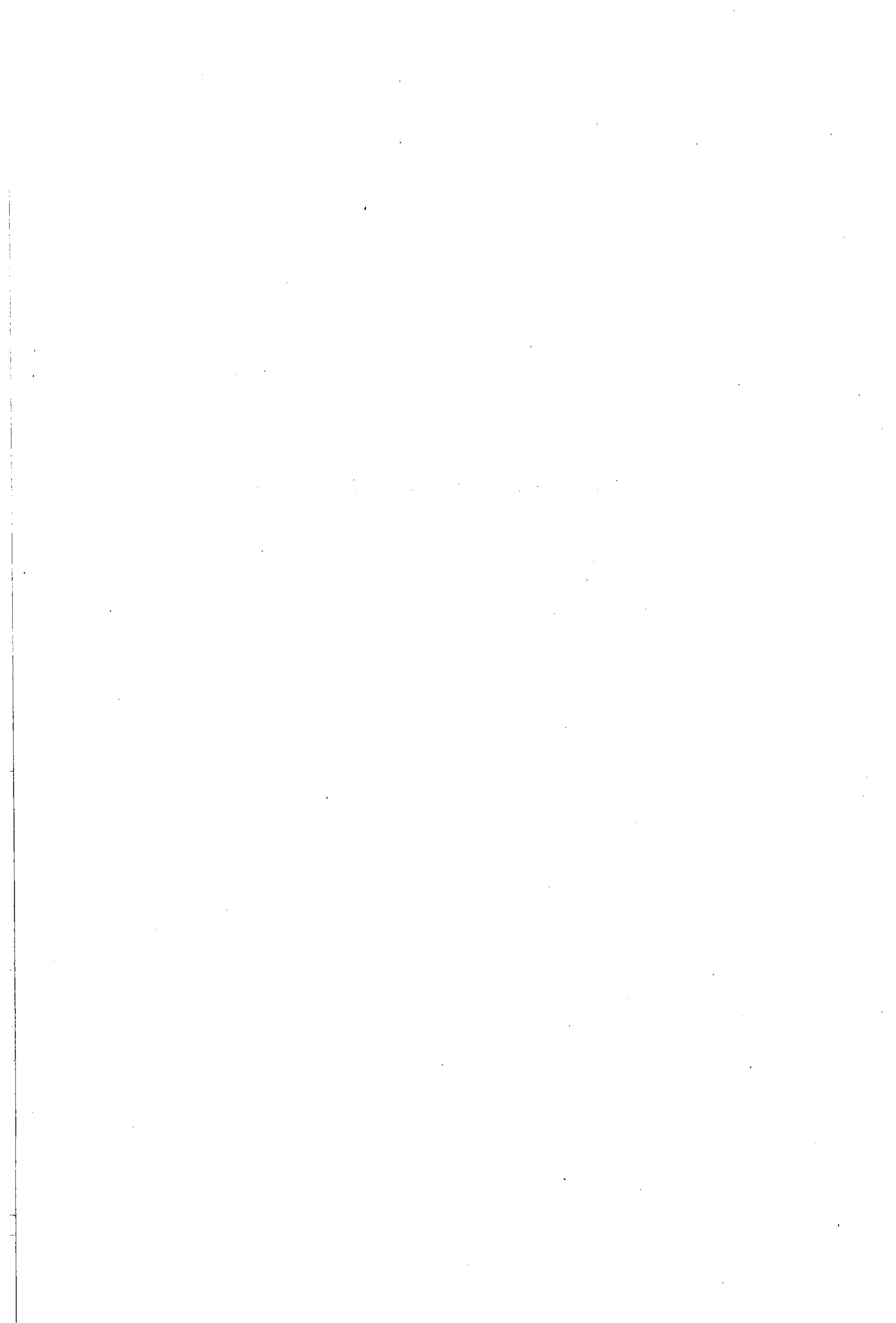
مصادر لمزيد من الاطلاع

١. مرتضى مطهري، مجموعه آثار، الجزء ١، الصفحات ١١٥ - ٢١٢؛ والصفحات ٣٤٣ - ٤٣٦ (انسان وسرنوشت) والجزء ٤، الصفحات ٢٧٦ - ٣٤١.

٢. محمد تقي مصباح اليزدي، مجموعه آثار (مشكات)، ٣/١ (آموزش فلسفه)، الجزء ٢، الدروس ٣٨ و٦٩ و٧٠.



فهرس المصادر والمراجع



١. القرآن الكريم.

٢. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة، انتشارات وچاپ دانشگاه تهران، طهران، ١٣٦٤.

٣. ـــــ، التعليقات، مركز النشر، قم، ١٤٠٤ ق.

٤. ـــــ، الشفاء: الإلهيات، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ ق.

٥. ـــــ، الشفاء: الطبيعيات، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ ق.

٦. ـــــ، الإشـارات والتنبيهات، مع شرح الخواجه نصير الدين والطوسي وشرح الشرح لقطب الدين الـرازي، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥.

٧. الحر العاملي، محمد بن الحسن، الجواهر السنية في الأحاديث القدسية، يس، قم، ١٤٠٢ ق.

٨. ــــــــ، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٩ ق، ٢٩ ج.

٩. الرازي، فخر الدين، النفس والروح وشرح قواهما، تحقيق: محمد صغير معصومي، مركز نشر دانشگاهى، طهران، ١٤٠٦ ق.

١٠.ـــ، شرح عيون الحكمة، تحقيق: محمد حجازي، مؤسسة الصادق عليه السلام، طهران، ١٣٧٣.

١١.الراغب الأصفهاني، الحسين، المفردات في غريب القرآن، الطبعة الثانية، دفتر نشر كتاب، لا م، ١٤٠٤ ق.

١٢.الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربية، بيروت، ١٩٨١ م، ٩ ج.

١٣.ـــــ، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (مع حواشي الملا هادي السبزواري وتصحيح وتعليق الشيد جلال الدين الآشتياني)، الطبعة الثانية، مركز نشر دانشگاهى، مشهد، ١٣٦٠.

١٤.الطباطبائي، السيد محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤ ق.

١٥.الطوسي، الخواجه نصير الدين، كشف المراد: شرح تجريد الاعتقاد، شرح العلامة الحسن بن يوسف الحلي، كتابفروشى اسلاميه، طهران، ١٣٥١.

١٦.عبوديت، عبد الرسول، درآمدى بر فلسفه اسلامى، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى (ره)، قم، ١٣٨٠.

١٧.عبوديت، عبد الرسول، فلسفه مقدماتى، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى (ره)، قم، ١٣٨٧.

١٨.الكزّازي، المير جلال الدين، معانى (زيبايى شناسى سخن پارسى)، الطبعة الرابعة، كتاب ماد، طهران، ١٣٧٤.

١٩.الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥، ٨ ج.

٢٠.المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، لبنان، ١٤٠٤ ق، ١١٠ ج.

٢١.مصباح اليزدي، محمد تقي، آموزش عقايد، مركز چاپ ونشر سازمان تبليغات اسلامى، طهران، ١٣٧٥، ٣ ج.

٢٢.________، مجموعه آثار (مشكات)، ٣/١ (آموزش فلسفه)، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى (ره)، قم، ١٣٩١، ٢ ج.

٢٣.______، مجموعه آثار (مشكات)، ١/١ (معارف قرآن: خداشناسى، جهان شناسى، انسان شناسى)، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى (ره)، قم، ١٣٨٦.

٢٤.مطهري، مرتضى، حركت وزمان در فلسفه اسلامى، حكمت، طهران، ١٣٦٦، ٤ ج.

٢٥.______، مجموعهِ آثار، صدرا، قم ١٣٧١، ١٩ ج.

٢٦.______، معارف اسلامى در آثار شهيد مطهرى، جمعها: علي الشيرواني، نهاد نمايندگى مقام معظم رهبرى در دانشگاه ها، قم، ١٣٧٦.